# آئین هوشنگ

مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی

(درویش فانی)

به اهتمام
هوشنگ شکری

# آیین هوشنگ

**مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی**

**(درویش فانی)**

**به اهتمام**

**هوشنگ شکری**

بسم الله الرحمن الرحيم

به روان پاک برادر جوان مرگم امیر علی شکری تقدیم می دارد.

عنوان و نام پدیدآور :آیین هوشنگ / با حواشی مرحوم مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریای یزدانی؛ به اهتمام هوشنگ شکری.
مشخصات نشر : تبریز: هوشنگ شکری، ۱۳۹۲.
مشخصات ظاهری : ۲۲۷ص.: مصور.
شابک : ۲۰۰۰۰۰ ریال 978-964-06-2526-2 :
وضعیت فهرست نویسی : فیپا
یادداشت : کتابنامه
موضوع : زردشتی
موضوع : پارسیان
شناسه افزوده : درویش فانی، قرن ۱۳ق.
شناسه افزوده: شکری، هوشنگ، ۱۳۴۸ -
رده بندی کنگره : ۱۳۹۲BL۱۵۷۱ /آ۹۵
رده بندی دیویی : ۲۹۵
شماره کتابشناسی ملی : ۳۲۸۱۹۶۶



SarayeKherad Publishing
City of Bradford – UK
sarayekherad@yahoo.com
https://www.facebook.com/groups/322806388927/

**عنوان :** آیین هوشنگ
با حواشی مرحوم مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریای یزدانی
به اهتمام هوشنگ شکری
**نا شر :** مولف
**نوبت چاپ :** چاپ اول
**قطع:** وزیری
**تاریخ و محل نشر:** ۱۳۹۳- تبریز
**طرح روی جلد :** آیدین احمدیان - وحید جدایی
**خط نستعلیق روی جلد :** استاد محمد کیایی
**حروف چینی :** امیرهاشم پور
**تعداد صفحات:** ۲۲۵صفحه مصور
**شمارگان:** ۵۰۰ مجلد
**قیمت :** ۲۰۰۰۰ تومان
**شابک:** 978-964-06-2526- 2

## فهرست

# پیش گفتار

جریان فکرمعنوی و اندیشهٔ باطنی الهی گون ایرانی از ادوار کهن تا به امروز به حیات خود ادامه داده و هرگز در هیچ ازمنه ای به سکون و سکوت نرسیده است و این امر به نسبت محیط های اجتماعی و میزان مساعدت زمانی و مکانی در زی و پوشش مکاتیب مستعد و مختلف پیدا و پنهان جلوه گر گشته است ، درکل این معنویت و اندیشهٔ باطنی الهی گون که مبتنی بر توحید(اهورا مزدا یا مزدا اهورا که برپایهٔ خیر[1] و صلاح مطلق است)و وجود روح و بقای آن و معاد در ساختارهای گوناگونی که توسط بنیانگذاران اولیه یا حاملان و عاملان این اندیشه بودند جریان داشته است و توان گفت بن مایه های اندیشه و حکمت ایرانیان از دیر بازان بر همین مدار استوار و نیز سینه به سینه انتقال یافته است ، جریان معنوی که درساختارهای اندیشهٔ علمی و عملی حکمای خسروانی و پهلوی یا مهری و زردشتی ساری و جاری بوده و صورت نارسا و ناقص آن در ادوار بعدی در حکمت و الهیات مانی و مزدک عرضهٔ وجود کرده است و ادامهٔ همین روند بعد از اسلام در تطبیق اساسی با ساختارهای روحی و معنوی و در حکمت ، عرفان و پند اخلاقی پیران و نصیحت نامه و در میان متصوفه و اهل فتوت ، جوانمردی ، عیّاریت و هم در افکار فلسفی فرزانگانی مانند اندیشه های فارابی ، رازی و فلسفهٔ مشرقی ابن سینا وحکمت اشراقی سهروردی و ... هم نهایتاً در حکمت عرشیهٔ ملا صدرای شیرازی ساری و جاری و در ادوار بعدی به وضوح آشکار گردیده است .

---

۱ـ میراث عرفانی در سیر و سلوک ایرانی باب تقابل خیر و شر پژوهش و نوشتهٔ هوشنگ شکری

این جریان معنوی در اعصار مختلف به روند خود ادامه داده و در طی مسیر پر فراز و نشیب[1] پیدا و پنهان در قلوب مستعدین سَلیان داشته است تا این که در روزگار صفویه آشکارا روند صعودی جریان فکر معنوی و اندیشهٔ باطنی الهی گون ایرانی چنان به حدکمال رسیده(با وجود قشریت موجود درآن روزگاران و شدائد متعدد برای حکیمان طریق الی الله که معطوف به روح دین و باطن دیانات حقه و توحیدی شده بودند)و عرضهٔ وجود کرد که دیگر جریانهای مختلف فکری در سرزمین کهن ایران را تحت شعاع نیز قرار داد و در این میان پیروان مکاتیب مختلف اعم از مسلمان و غیر مسلمان به جهت رهیافتهای معرفتی و خلق و خوی عرفانی و تربیتی منبعث از آن جریان سبب صعهٔ صدر و در نتیجه تعامل اندیشه های گوناگون با یکدیگر گردید ، لذا دو جریان فکر معنوی و اندیشهٔ باطنی الهی گون در دو وجه اسلامی شیعی و پیروان کیش باستانی ایرانی هم زمان در جهت تکوین و تکمیل قرار گرفتند و هم در این بین به سبب ظهور و بروز محیط مساعد معنوی و سیر کمال در کشور هند نیز که از دیر بازان پیوند نژادی کهنی با ایرانیان داشتند و نیز به جهت فهم و ذوق و استعداد عالیهٔ اکبرشاه هندی و فرزندش جهانگیر و وزیر دانشمند اکبرشاه شیخ ابوالفضل علاّمی و دیگر آزادگان و وارستگان مکاتیب مختلف از روح دین و سرچشمهٔ یکسانی و ازلی ادیان بخصوص مسلمین و هندیان سبب شد تا جریان فکر معنوی و اندیشهٔ باطنی الهی گون ایرانی راه به هند برد و آثار و اثرات علمی و عملی و تاثیر شگرف این رهیافت چه در حوزهٔ اسلامی و چه در حوزهٔ پیروان کیش باستان و اعتقادات مبتنی بر توحید باستانی ایرانی جلوه گری نماید.

مرحوم معین می نویسد:

هندوستان از قدیم مرکز ادیان و مذاهب و ملل و نحل بسیار بود و در زمان سلطنت

---

۱ـ حکمت و معنویت در ایران نخستین سده های اسلامی نوشتهٔ محمد کریمی زنجانی اصل انتشارات اطلاعات۱۳۸۶.

آل بابر پادشاهان مغول آن دیار مسلمان سنی بودند ، سلاطین دکن که استقلالی داشتند و پایتخت آنان گلکنده بود شیعه بودند ، بسیاری از مهاراجه ها و راجه های برهمایی در هندوستان حکومتی نیمه مستقل داشتند ، در مقابل بر اثرکوشش و اقدامات متهورانه و تا حدی خشونت آمیز شاه اسماعیل مذهب شیعه مذهب رسمی ایران شناخته شد و نسبت به پیروان مذاهب دیگر سخت گیری می شد ، از سوی دیگر پادشاهان مغول در هند تعصبی در دین نشان نمی دادند و تشتت ادیان و مذاهب کار را بدانجا رساندکه بعضی متفکران در صدد بر آمدند دینی واحدکه مرکب از ادیان بزرگ عالم باشد ایجاد کنند.[1]

مجموعهٔ‌آیین هوشنگ حاصل چنین دورانیست که جریان فکر معنوی و اندیشهٔ باطنی الهی گون ایرانی پیروان کیش باستانی درکشور هند عرضهٔ وجود نموده است و حامل وعامل این جریان آذرکیوان (تولد۹۴۲ ه.ق استخر فارس، وفات۱۰۲۷ ه.ق پتنه یا عظیم آباد هندوستان)ملقب به ذوالعلوم است که با تربیت شاگردان کامله مانند مولفین آثارکیوانی یا مترجمین مجموعهٔ کتاب آیین هوشنگ در جهت اشاعهٔ جریان فکر معنوی و اندیشهٔ باطنی الهی گون ایرانی پیروان کیش باستانی دامن همت بر کمر زده و ۸۵ سال عمر جسمانی کرده اند.

بنابه عقیدهٔ اهل معرفت و به قول مولف کتاب فرزانگان زردشتی «آذرکیوان از سروشاورزان کوچ نشینهای دلپتانی[2] نادیدنی است که برای تعلیم بشریت قدم از اعتکاف بیرون نهاده است»[3] و در شرح حال ایشان گویند وی از مجمعی روحانی واقع در استخر فارس تقاضای ورود به عالم جسمانی نموده و بزرگ مجمع ضمن اجازت متذکر گردید که اگر از جمع بیرون روی از قدرت روحی تو کاسته خواهد

---

۱ـ آذر کیوان و پیروان او بقلم آقای دکتر محمد معین مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات شمارهٔ ۳سال ۴ تهران ۱۳۳۶ ص۲۵

۲ ـ دلپتانی= صاحب دل ۳ ـ فرزانگان زردشتی نگارنده و گردآورنده رشید شهمردان انتشارات فروهر۱۳۶۳ص ۱۴۰

شد و با این حال آذرکیوان از مجمع خارج گردید.
آذرکیوان با اهل دنیا کم آمیختی و از ظاهر پرستان رمیدی و شاگردان و حق پژوهان را کم بار دادی و خود را آشکار نساختی[1] و چنین بی غرض و بی طرف بوده که هیچکس و هیچ دینی را نمی نکوهیده ، آذرکیوان حامی روح دین بود و همهٔ صورت ها را هنگام لزوم حمایت می نمود به احترام دین و هنگام کمال مرجع همهٔ خدا جویان ملل و اقوام عالم گشت و از هر دین به او گرویدند.[2] آذرکیوان تا پایان عمر در پتنه ساکن بوده و با دربار اکبر و جهانگیر هیچ گونه ارتباطی نداشته است[3].
وی ضمن دوری از ارباب قدرت دعوت اکبر شاه هندی را مودبانه رد کرد و در مقابل ،کتابی را به دربار پادشاه هند ارسال داشت « فرمانی به طلب آذرکیوان که سر آمد مجوسیان ایران دیار بود رقم پذیرفت او عذر خواست و نامه از مولفات خودکه مشعرستایش مجردات وکواکب ومتضمن نصایح وحِکم بود فرستاد »[4].
لازم به ذکر است که آذرکیوان وکلاً پیروان وی وابستگی به جریان فکر معنوی و اندیشهٔ باطنی الهی گون ایران باستان داشتند و آنان در هیچ یک از آثار ، خود را زردشتی معرفی نکرده و در اساس زردشتی نمی دانند بدین روی آراء و عقاید آذر کیوانیه با عقاید زردشتی همخوانی نداشته بلکه منطبق با آرائی است که جنبه های سلوکی و ریاضت گونه وگنوستیک اشراقی دارند و تازشهای فضلا و محققان و متعصبین زردشتیان در اثبات غیر زردشتی بودن آذرکیوانیان صحیح و بجاست و تلاش افرادی در جهت زردشتی شناساندن آذرکیوانیه بی ثمر بوده است چون «عقاید آنان با هیچ یک از ادیان سازشی ندارد اما نفوذ آیین برهمنی کم و بیش از

---

۱ـ دبستان مذاهب تصنیف کیخسرو اسفندیار بن آذر کیوان به اهتمام رحیم رضا زاده انتشارات طهوری ۱۳۶۲ ص ۳۲
۲ـ کیوان نامه جلد یکم اثر حکیم عباس کیوان قزوینی به اهتمام مسعود رضا مدرسی چهاردهی ص۱۳و۱۴
۳ـ دائرهٔ المعارف بزرگ اسلامی ذیل آذرکیوان اثر دکتر فتح الله مجتبایی
۴ـ فرزانگان زردشتی نگارنده و گردآورنده رشید شهمردان انتشارات فروهر۱۳۶۳ص ۱۴۰

آنها هویداست ولی خودآنها شاید می خواستند عارف مسلک و صوفی مشرب باشند یا از فلاسفۀ اشراقی ، عنوان دستوری بعدها به آذرکیوان داده شده است».[1]
در حقیقت آذرکیوان و معتقدانش تنها از پارسیان (ایرانیان) بودند و مریدان زردشتی نیز جهت تشرف و نیل به کمال حق ، به این طریقۀ باطنی پیوسته اند ، روحانی زردشتی یا دستور بودن آذرکیوان نیز توسط دیگران به وی اطلاق شده و محققان منصف زردشتی مانند دکتر مدی و دیگران به این امر معترفند وموضوع دیگر در این میان فرضیات عده ای که عمداً یا سهواً با مجعول و یا سست و ضعیف دانستن آثار پیروان این جریان معنوی نیز راه بجایی نبرده اند و در این بین منصفانی مانند مرحوم کربن به حقیقت نفس الامر واقف و عمق و ژرفای نفوذ اندیشۀ باطنی و اشراقی ایرانی تا قلب فرمانروایی سرزمین هزار عقاید هند و با تاثیر شگرف در قلوب آزادگان که نشان از سرچشمۀالهی آن دارد پی برده است.
مرحوم هانری کربن می نویسد: می توانیم خطوط اصلی انجمن فرهنگی مشهوری را ببینیم که به عنوان ایرانی گرا ، نخست در ایران بر پا شد و پس از آن به هند رهسپار گردید ، به سوی کسانی که شعلۀ آن را در آنجا زنده نگه داشته بودند.[2]
عقاید مکتب آذرکیوانی در دوران صفوی و همزمان در دوران گورکانیان هندعرضۀ وجود نموده است و اینکه دانشمندی منصف درآثار این مکتب غور و بررسی نماید متوجه خواهد شدکه کتاب دساتیر[3]را عده ایی به غلط و نادرست به آذرکیوان نسبت می دهند ادعایی کذب بوده و سند مستندی تا به امروز مبنی بر این امرارائه نداده اند و هیچ یک از پیروان مکتب کیوانی معترف نیستند که این کتاب ساخته و پرداختۀ

---

۱ـ فرهنگ و تاریخ ایران باستان نگارش ابراهیم پور داود نشر اساطیر ص ۳۳۳و۳۳۴
۲ـ آذرکیوان و اشراقیان زرتشتی هند اثر هانری کربن ترجمۀ ملیحۀ کرباسیان ص۲۷۹و ۲۸۰ از کتاب حکمت اشراقی در هند تالیف محمدکریمی زنجانی اصل انتشارات اطلاعات ۱۳۸۷
۳ ـ دساتیر نسخۀ خطی متعلق به کتابخانۀ شخصی هوشنگ شکری

آنان است ، هم مکتب کیوانی مبتنی بر سلوک به طریق اشراقی(نوریه) بوده است و خود آذرکیوان با ریاضت و تهذیب نفس به مکاشفات کشفی و شهودی نائل آمده و رخدادهای روحی وی تحت عنوان **جام کیخسرو** یا **مکاشفات** آذرکیوان توسط شاگردانش مدون و با شرحی از موبد خداجوی ابن نامدار موجود می باشد.[1]

آذرکیوان با منش و اخلاق والای معرفتی ، آزادگانی که طالب نیل به کمال و معرفت حقیقی بودند به شاهراه جانان دلالت فرموده و تربیت یافتگان مکتب خود را با اندیشۀ باطنی الهی گون از هر دین و مسلکی به کمال رسانده است چنانچه هریک از آنان آزادگانی بی ادعا و عارفان واصل شده و آثار قلمی برجای مانده از این افراد با هر اندازه از شدت و ضعف بنیۀ علمی و عملی خودگواه مدعاست و توان گفت ایشان اولین علم تطبیق فهم مفاهیم علم ادیان در روزگار نوین را **عملاً** به منصۀ ظهور رساندند و شیخ بهایی و میرفندرسکی و میرداماد[2]از تربیت یافتگان فکر معنوی و اندیشۀ باطنی الهی گون و همانند دیگر پویندگان سرچشمۀ ازلی و یکسانی مانند سهروردی ، ابن سینا و... پیوند دهندۀ اسلام و حکمت باستانی ایرانی و از پیروان آذر کیوان بودند.

آذرکیوان به سیر و سلوک روحی و مجاهده توجه تامی داشته چنانچه نوشته اند بیست و هشت سال درخم[3] (خلوت) نشست و نتایج آن معرفت به حضرت نورالانوار و عروج روحانی بود و لازم به ذکر است که یکی از مشخصه های پیروان جریان فکر معنوی و اندیشۀ باطنی الهی گون ایران باستان از ادوار کهن حکمت نوریه یا اشراق گونه بوده که تمامی معتقدان بدان ،آن را مناط اعتبار قرارداده و دیگری

---

۱ـ جام کیخسرو یا شرح مکاشفات آذر کیوان اثر موبد خداجوی با تصحیح و حواشی مسعود رضا مدرسی چهاردهی هندوستان– نیو دهلی ۲۰۱۳

۲ـ شناخت سیکها اثر نورالدین چهاردهی انتشارات گوتنبرگ ۱۳۶۳ص۱۶

۳ـ دبستان مذاهب اثر کیخسرو اسفندیار بن آذرکیوان به اهتمام رحیم رضا زاده انتشارات طهوری ۱۳۶۲ ص ۳۲

کمال روحی درگسستن از بدن یا انسلاخ(معراج روح)که به توسط ارواح مجردهٔ علویه بر سالکین حقه رخ می دهد که حتی در آثار شیخ شهید ، سهروردی احیاگر فلسفهٔ نوریهٔ خسروانی در کتاب هیاکل النور و حکمت الاشرق و ... به این دو اصل توجه تام شده گواه مدعاست ، شیخ درکتاب حکمه الاشراق می نویسد: بزرگترین ملکات حاصله در سیر و سلوک ملکهٔ مرگ بود یعنی مرگ اختیاری بود که نور مدبر را از ظلمات منسلخ گرداند **انسلاخی** تمام ، بسوی نوری رود و در آنجا نمودار شود و با انوار قاهره معلق گردد و همهٔ پرده های نوری را آسان مشاهده کند که گوئیا در مرکز نور نهاده شده است و این مقام مقامی بود بس عزیز.[۱]

پیروان آذرکیوان به این دو اصل توجه تامی داشتند و توان آنان را شارح اندیشه های شیخ اشراق درگونه و صبغهٔ باستانی ایرانی دانست که غوامض زبان **رمز** گونه و استعاری این حکمتِ آباء و اجدادی خویش را به زبانی ساده عرضه داشته اند.

بعد از آذرکیوان فرزند تنی و جانشین روحانی وی کیخسرو اسفندیار پورآذرکیوان صاحب کتاب دبستان پا به منصهٔ ظهور و ارشاد نهاد در این بین عده ای به امر مرشد خویش دامن همت برکمر زدند و به تدوین و ترجمهٔ رسالاتی در حکمت و معرفت آیین و عقاید خویش پرداختند.

دکتر فتح اله مجتبایی می نویسد:

نویسندگان این آثار عقاید خود را در قالب کلامی و فلسفی بیان می کرده و غالباً سعی داشته اند که زبانی ساده به کار برند که برای عوام قابل فهم باشد این کیفیت غالباً در اغلب آثار آذرکیوانی می توان دید و از نمونه های خوب آن یکی بخشهایی از شارستان و دبستان است که به بیان موضوعات فلسفی و عرفانی اختصاص دارد ، دیگری دو رسالهٔ زردست افشار و زنده رود است که در آنها برخی از موضوعات

---

۱ـ حکمه الاشراق شیخ شهاب الدین سهروردی ترجمه و شرح سید جعفر سجادی انتشارات دانشگاه تهران ص۴۰۰

حکمت اشراق به زبان ساده و روشن نگارش یافته است ، از ویژگیهای دیگر این نوشته ها آوردن واژه های نوساخته به جای الفاظ و اصطلاحات تازی است ، بسیاری از این واژه ها چنانکه پیش از این گفته شد از لحاظ زبان شناسی هیچگونه وجهی برای آنها نمی توان یافت ولی بسیاری دیگر الفاظ و ترکیباتی اند که در ساختن آنها قواعد اشتقاق رعایت شده و با قیاس و ذوق سلیم سازگارند ، این گونه واژه ها را می توان مشخص کرد و در نوشته ها بکار برد و برای ساختن ترکیبات جدید و چگونگی ساخت و ترکیب ، آنها را نمونه قرار داد.[1]

مجموعهٔ کتاب شامل چهار رساله به نامهای خویشتاب ـ زردست افشار ـ زاینده رود (زنده رود) ـ زورهٔ باستانی است که سه رساله خویشتاب و زردست افشار و زنده رود اولین بار در یک مجموعه ای به سال ۱۲۶۲ ق ـ ۱۸۴۶ م در بمبئی به گجراتی چاپ شده[2] و بار دوم در کتابی تحت نام آیین هوشنگ (رسالهٔ خویشتاب ، زردست افشار ، زنده رود(زاینده رود) و زورهٔ باستانی) در ۱۲۹۶ق در تهران با دو مقدمه و یک خاتمه به همت دستور مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی نمایندهٔ پارسیان هند در ایران ملقب به درویش فانی به چاپ رسیده است.

**رسالهٔ** خویشتاب اثر موبد هوش از شاگردان کامل آذرکیوان بوده که در ابتدای آن خویش راکه از بدو امکان خانه زاد این طبقه عالیه است و نیز نجات ابد هم از بندگی این درگاه می جوید معرفی می نماید ، خویشتاب رساله ای است در شرح سخنان پیشینیان مبتنی برحکمت و فلسفهٔ پیروان جریان فکر معنوی و اندیشهٔ باطنی الهی گون ایران باستان در اثبات حضرت واجب الوجود و صفات آن که بنابه نوشتهٔ حکیم موبد هوش این رساله حکیم پیشتاسب را که از شاگردان ساسان پنجم بوده در عهد خسرو پرویز به فارسی قدیم نوشته و خسرو پرویز نیز آن را **گرزن دانش**

۱ـ دائرهٔ المعارف بزرگ اسلامی ذیل آذر کیوان اثر دکتر فتح الله مجتبایی ۲ـ همان

نامیده بود و او به دستور مرشد خویش کیخسرو اسفندیار آن را به لغت متعارف این عصر به عبارتی واضح ترجمه کرده است (بزعم این ناچیز هدف غایی نویسنده و هم مترجم خویشتاب در بحث فلسفی و کلامی و طرح موضاعات فوق اثبات توحید و یگانه بودن حضرت باریست که درگذشته ایرانیان را ثنوی متصور بوده اند ، چون در قدیم و بخصوص در دوران ساسانیان دین مزدیسنی بر پایهٔ ثنویت و مبتنی و متاثر از زروان اکرنه یا زوروانیت «خدای زمان مطلق» بوده که در اندیشه های موبدان و متفکرین دینی آن دوران مانندکرتیر(موبد بزرگ) ریشه دوانده بود و اخص خواص نیز مانند بزرگمهر حکیم به توحید و یگانه بودن خداوند اعتقاد تام داشته تدوین شده است تا این معضل درقلوب و اندیشه ها برطرف شود).

**رسالهٔ** زردست افشار اثر دادپویه بن هوش آیین است این رساله در شرح آراء و اقوال حکمای باستان به طریقهٔ حکمت اشراقی در اثبات عقول و مجردات است ، این رساله آذرگشسب نام داشته و حکیم هوشگوی در روزگار هرمزد پسر انوشیروان آن را نوشته دادپویه بن هوش آیین به دستور کیخسرو اسفندیار پور آذر کیوان تحت نام زردست افشار به زبان دری ترجمه کرده است و این رساله به معنای طلایی است که متوالیاً در کوره گداخته و ناخالصیهای آن گرفته شده و در نهایت طلای خالص آن مانند موم در **مشت** قابل شکل پذیری بوده است که گویند در خزائن خسرو پرویز ساسانی چنین طلای مشت افشاری (دست افشاری) وجود داشته که برای طول عمر نافع و به این نام خوانده می شده است.

**رسالهٔ** زنده رود طولانی ترین این چهار رساله است ، رساله ای در حکمت الهی به طریقهٔ اشراقیان در شناخت ارواح علویه و نفوس انسانی ، مولف در آغاز می نویسد: کتاب آفتاب تاب حکیم بالغ خرد زنده آزرم که در عهد خسرو پرویز فراهم بود و او به دستور پیرخود کیخسرو اسفندیار آن را به لغت مشهور دری آمیخته ترجمه کرده

است و هم گوید که اصل آن «**چشمه زندگی** » نام داشته است.
**رسالهٔ** زورهٔ باستانی درشناخت آغاز و انجام و زمان و جهان و جهانیان و شناخت نیکی از بدی به طریق اشرق است ، زوره اثرحکیم آذر پژوه شاگرد بزرگمهر حکیم بوده است و در این رساله از قول انوشیروان به حکیم آذر پژوه می گوید :که دانستن آن نه آسان و بر همه دانشوران دشوار است که سخن های سر بسته که به پهلوی نوشته و نزد شاه هند فرستاده و نام آن زوره است و پادشاه هند آن را به من رسانیده است و من خواهان آنم که آن سخن ها را روشن گردانی تا همه بدانند و تو را مزدی و یادگاری باشد در این رساله نام مترجم ذکر نشده است اما از نوع و فحوای کلام با مکتب فکری و قلمی آذرکیوانی مشابهت تامی دارد و پیروان وی این رساله را از آثار خود دانسته و صریحاً به آن اذعان دارند .
لازم به ذکر است که اکثر آثار قلمی آذرکیوانیه بر سبک و سیاق و به تاسی از کتاب **جاویدان خرد** هوشنگ نبی که با ترجمهٔ حسن ابن سهل[1]ملقب به ذوالریاستین (وزیردانشمند مامون عباسی) هم اینک در دسترس است منطبق و شباهت دارد و احتمالاً یکی از عواملی است که ایشان بدین روش آثار قلمی خویش را مدون و طریق هوشنگ می خوانند و هم توان گفت آنان از جنبهٔ علمی پیروآیین هوشنگ هستند و نام گذاری این چهار رساله در مجموعهٔ آیین هوشنگ شاید برمبنای همین دیدگاه می باشد که توسط مرحوم مانکجی و همفکرانش برکتاب اعمال شده است.
صاحب دبستان المذاهب می نویسد: گروهی هستند که ایشان را ایزدیان و یزدانیان و آبادیان و سپاسیان و هوشیان و انوشگان و **آذر هوشنگیان** و آذریان گویند.[2]

---

۱ـ جاویدان خرد هوشنگ پیشدادی ترجمهٔ حسن بن سهل به اهتمام محمد کاظم امام انتشارات بوذرجمهر ۱۳۵۰
۲ـ دبستان مذاهب اثر کیخسرو اسفندیار بن آذرکیوان به اهتمام رحیم رضا زاده انتشارات طهوری ۱۳۶۲ ص ۵و۶

این ناچیز از اواخر سال شصت و نه و اوائل سال هفتاد خورشیدی که زیارت استاد روحیم شادروان نورالدین چهاردهی به توفیق ازلی نصیب شد ، با آذرکیوان و مکتب ایشان به نام آیین هوشنگ آشنا و دانستم که آذرکیوان دارای مجمع روحی خاصی به نام کیوان و هم توجه ایشان به اخص خواصی که به راستی از ماده گسسته و مادح و قادح را وقعی ننهاده تنها به سلوک روحی روی آورده نیل به کمال جانان را مد نظر قرار می دهند ، دارند و نیز در مجامع عالیهٔ روحی مجمعی شامخ تحت نام کیوان وجود دارد و هم این که بعد از چهارصد سال گوشهٔ چشمی به مرحوم حکیم عباس کیوان قزوینی(مفسر قرآن به فارسی)که سالیان متمادی با سلوک و ریاضت و طی طریق در مکاتیب مختلف و سلاسل تصوفی ره به جایی نبرده و عاقبت به اشارت غیبی ، مجمع روحی کیوانی پذیرای این شوریدهٔ درگاه الهی شده است ، معطوف گشته و در این بین و هم زمان به بررسی جریانهای معنوی و الهی گون اشراقی نیز پرداخته است و کتاب حاضر و دیگر آثار اشراقی عرفانی در سیر و سلوک روحانی ایرانی که اگر توفیق الهی رفیق راه گردد تقدیم خواهد نمود ماحصل تلاش آن سالها تا به امروز است .

مجموعهٔ کتاب آیین هوشنگ در روزگارناصرالدین شاه قاجارتوسط مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی(ازدستوران زردشتی هند وآشنا به مکتب آذرکیوانی که برای ایجاد ارتباط و تعامل ایرانیان زردشتی با پارسیان و زردشتیان مقیم هند به ایران آمده بود و در این راه کوششهایی نیز مبذول داشته با فرق و مکاتیب مختلف ارتباط کلامی و همنشینی داشت و در ایران ملقب به لقب طریقتی درویش فانی شده و حتی جزیه سالیانهٔ دریافتی از زردشتیان ایرانی توسط قاجاریه را با وساطت عده ای از فضلا مرتفع و هم در جمع و استنتاخ نسخ خطی دینی وآیینی زردشتی در سرزمین مادری همت نموده است) جمع آوری و به خط عبدالحسین کریم فریدنی به سعی و

اهتمام میرزا بهرام رستم نصر آبادی در دارالخلافهٔ تهران بـه سـال ۱۲۹۶ ه.ق بـا چـاپ سنگی به طبع رسیده است .

چون به همت و سعی فرزانگان پاکنهاد این خطه توجه به آثار معنوی و به خصوص جریان فکری و اندیشه های الهی گون اشراقی مورد توجه مستعدین واقع شده است و وجود این کتاب نیز درکنار دیگر آثار حکمای اشراقی خاک پاک ایران احساس می شد لذا این ناچیز به طبع دوبارهٔ آن همت گماشته و اساس کار نیز همین نسخه سال ۱۲۹۶ه.ق و نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی به شمارهٔ شناسایی ۱۰۴۱۲۰۱می باشدکه فاقد حواشی متعدده که در نسخهٔ چاپی ۱۲۹۶(ه.ق) بوده اما مقدمه و خاتمهٔ مرحوم مانکجی را داراست که در اختیار فرزانگان قرار می دهد ، در ضمن سعی شده تا امانت تماماً درکل کتاب رعایت شود و اگرکلمه ای ندرتاً ناخوانا بوده با نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی مقابله و صحیح آن اضافه شده است و اگر اغلاط در هر دو نسخه از مطاوی جمله قابل ادراک می بود در میان [ ]کورشه ذکر و در غیر این ، به صورت اصلی آورده شده است ، همچنین توضیحات و حواشی مرحوم مانکجی هوشنگ هاتریا یزدانی در پاورقیها با (ل) و (صح) معلوم و سوره ها وآیات قرآنی در کتاب بدون ارجاع بود با شمارهٔ آیات و سوره معین و لغات و یا توضیحاتی که بزعم حقیر جهت روشنگری لازم و ضروری می نمود با علامت مساوی [=] و یا (ه.ش) مشخص گردیده است و اگر بنا می شد تا ارجعات و حواشی بیش از این توسط این ناچیز برکتاب اعمال شود بیم آن می رفت که حجم فرع ، بیش از اصل شود لذا به این اندازه بسنده شد وتصاویری از نسخهٔ خطی و چاپی و هم تصویر مرحوم مانکجی در کسوت نظامی درآخر کتاب اضافات حقیر است .

امیدکه مقبول ارباب دانش و پویندگان وادی حضرت دوست قرار گیرد و لازم می داند مراتب قدردانی و امتنان خود را ازکلیهٔ عزیزانی که در انجام این امر مشـوق

و یاریگرم بودند تقدیم دارد بخصوص از آقای امیرهاشم پورکه در تمامی مراحل آغازین تا انجام کتاب موارد لازمه را متذکر و سخت گیریهای بنده را با صعهٔ صدر متحمل شده اند قدر دانی می نماید .

بندهٔ ناچیز خدا

هوشنگ شکری

تبریز خردادماه ۹۲ خورشیدی

## مقدمه

به نام یزدان راستی پسند

**یگانه** را ستایش سزا که فهم در کنهش ناتوان و وهم در شناختش حیـران. یکتاسـت ، نه یک شمار ، دانا است که نادانی را بر دانش او پیشی نبوده ، ظاهر و پدیداری کـه از کثرت آشکاری و ظهور ، نهان و مستور گشته.

*به هر چه می نگری آیتی ز وحدت اوست*

جماد و نبات با بی زبانی در هستیش متفق و همزبان و نیست چیزی کـه در شـناختش سرگردان نباشد.

*کوه و صحرا و درختان همه در تسبیحند     نه همه مستمعی فهم کند این اسرار*

درود بی پایان از پاک یزدان مهربان بر همگی وخشوران و فرسـتادگان و پیغمبـران از نخستین تا واپسین که عالمیان را از کاستی به راستی راهنما بوده و پرده غفلت از برابر چشـم جهانیـان گشـوده و بـه آفتـاب معرفـت بـاطن ، همگـی را از تیرگـی جهالـت و ضلالت رهانیده و به شاهراه خدا پرستی و رستگاری رسانیده.

*صد هزاران آفرین بر جانشان     بر قدوم پاک فرزندانشان*

سپس چون در زمان جهانداری شاهنشاه جهان پناه ، خسرو آسمان بـارگـــاه ، دارای

ملک پاسبان و شهریار گیتی ستان ، مایه آرامش جهان و جهانیان ، خداوند اورنگ و تاج کیان ، بهین ناصرالدین صاحبقران :

*ز دادش جهان گشته آباد و شاد    پدر بر پدر شاه و خسرو نژاد*

*به بختش چو خورشید تابنده باد    زمین و زمان مرو را بنده باد*

از کثرت عدل و داد ، ایران مینو نشان ، رشک روضه رضوان گشته و همواره تزاید و ترقی علوم و فنون پیشنهاد خاطر معدلت مظاهر مبارک این خجسته شاهنشاه جمجاه فلک بارگاه بوده و هست ، لله الحمد قدرت حق نیز در پدیداری و تزاید آن یاوری می فرماید ، چنانچه بر خداوندان دانش و صاحبان بینش آشکارا و عیان است که چندی قبل نسخه جاویدان خرد که مجموعه[ای] بود از آداب و اخلاق و نصایح و مواعظ و اندرز سلاطین و حکمای ایران و عربستان و بزرگان جهان ، این بنده یزدان ، چاپ و آشکار نمود و در آخر آن کتاب مستطاب خود این بنده مختصری بر سبیل خاتمه برنگاشت که مشتمل بود بر سبب شرافت انسان بر سایر حیوان.

پس از نگارش آن بدین خیال افتاد که مراتب انسانیت و قواعد آن و معنی حدیث شریف حضرت نبوی صلی الله علیه و آله را که فرموده: من عرف نفسه فقد عرفه ربه را آشکارا کند که به فضل یزدان و اقبال اعلیحضرت شاهنشاه جهان پناه این نامه[ی] نامی و گنج گرامی به دست آمد و مراد حاصل گشت ، لازم دانست که محض شناسایی نسخه جات مندرجه در این نامه ، موجزی نگاشته آید.

مخفی مباد که در سنه ۹۶۳ هجری که شاهنشاه مبرور **اکبرشاه** طاب الله ثراه[۱] ،

---

۱- اکبرشاه هندی از سلسلهٔ گورکانیان مغولی هند که در توجه به باطن و روح دیانات و نزدیکی ادیان موجود در حوزهٔ فرمانروایی خویش و اتحاد ادیان بذل عنایت نموده و بارگاه وی محشور از علما و فرزانگان حوزه های مختلف اعتقادی بوده که نتیجهٔ آن تدوین آیین اکبری در آن روزگار گردید.(ه.ش)

دارای تخت و تاج مملکت هندوستان شد ، طبع مبارکش مایل به انتشار حکمت و معرفت و شیوع حق پرستی و خدا شناسی بود و در این شیوه کمال جد و جهد و نهایت کوشش و سعی مرعی و مبذول داشت و علمای هر مذهب و عرفای هر ملت را به دربار خود احضار کرده بار همی داد و از ایشان برای دانستنن معنی توحید و علم الهی و سیاست مدن و تدبیر منزل و امر معاش و تهذیب اخلاق تفحّص و تجسس می فرمود وکتب متقدمین هر گروه فراهم کرده ، کتبی که به زبان زند و پازند و پهلوی و از وارشت و سنسکریت و دیوانَگَری و غیره بوده به ترجمه آن به زبان فارسی فرمان می کرد ، از این جهت اکثر کتب قدیم که به یک نسخه انحصار و اختصاص داشت در خزانه شاهنشاه فراهم گشت ، سپس فرزند و نبیرگان ارجمندش جهانگیر وسلیم و شاه جهان و غیره به همان قسم اقدام به جمع کتب و انتشار علوم فرمودند ، از جمله کتب خزانه شاهنشاه مذکور نسخه **دبستان المذاهب** است که در چند سال قبل ظاهر شد و جناب مستطاب قدوسی انتساب نتیجه الانجاب و الاطیاب ، وحید زمان ، یگانه دوران ، قدوه پیشوای اهل عرفان ، موید به تایید پاک یزدان مهربان ، نواب آقاخان محلاتی در کلکته چاپ و آشکارا نمود و زان پس نیز در اکثر شهرها کتاب مسطور مکرر به طبع رسیده ، اربابان دانش از آن مستفیض و بهره یاب شده اند ، دیگر نسخه شارستان چهارچمن بود که از خزانه شاهنشاه به دست مردم افتاد و یکی از دوستان ، اکابرفارسیان هندوستان ، مانکجی سهراب جی اسپرن صاحب به دست یاری مرحوم سیاوخش هرمزدیار ایرانی به چاپ رسانید. دیگر از کتب خزانه شاهنشاه مذکور این چهار نسخه است که سه نسخه از آن را قریب سیصد سال قبل از پهلوی به فارسی ترجمه کرده اند و یک نسخه آن در زمان ملک نوشیروان عادل شرح شده وقریب چهل سال قبل جناب عبدالعلی خان شوشتری درکلکته یافته به توسط محمد علی خان شوشتری خدمت

مرحوم مغفورمبرور سر جمشید جی جی جی بهایی بارونت صاحب[1] فرستاده و مرحوم مبرور سه نسخه از آن را در سی سال قبل چاپ کرده در میان ارباب علوم انتشار داد و چون این بنده به ایران مینو نشان آمد به تفحص و تجسس کتب قدیم همت گماشت و هر چهار نسخه را به دست کرده ، چند جلد از آن استنساخ و خدمت امنای دولت ابد مدت پیشکش نمود ، طالبان آن بسیار شدند و ترغیب و تحریص به چاپ و انتشار این نسخه جات نمودند ، چون در این نسخه جات سهو کتابتی بسیار بود که یا تعطیل خوانندگان در استفهام معانی و مقاصد آن می شد خدمت چند تن از واقفان حکمت و عارفان با علم و معرفت و حکما و سالکان طریق وحدت ملتجی تصحیح سهوکتابتی و تصریح بعضی مطالب و مقاصد آن گردید ، یکی از ایشان که در هنر یگانه و فرزانه بود محض رفع ملال و سیر خیال خود در این باب همت گماشت و خدمت علم را منظور داشت تا بدین حد لفظ و معنی را بیاراست ، جزاه الله خیر الجزاء ، بنده هم محض بهره یافتن عموم مردم هر چهار نسخه را به الحاق مقدمه و خاتمه به چاپ رسانید و مجموع را به **آیین هوشنگ** نامید و به اهتمام میرزا بهرام رستم نصر آبادی به انجام رسید.

---

۱- از دانشمندان بنام و از پارسیان هند که خدمات فرهنگی و اجتماعی فراوانی در این کشور از خود به یادگار گذارده است.(ه.ش)

## مقدمهٔ [دوم]

**چون** در این کتب اقوال بزرگان باستان و سترگان ایران به استشهاد آورده و مر این کشور را از قدیم الایام الی زماننا هذا ایران مینو نشان خوانند واجب آمد که به طریق علم جغرافیای قدیم ایران و جدید فرنگستان شطری یاد شود تا بر ملاحظه کنندگان واضح گردد که ایران را مینو نشان خواندن خالی از غرض و تملقی است، بل صدق محض و محض صدق بود. مخفی مباد که کره زمین را قدما گوی چغمینی[1] نامیده، مر آن را هندوانه مانند گویی، یعنی کروی و سر آن را شمال و ته آن را جنوب که به اصطلاح قدما اواختر و دراخشتر[2] است فرض کرده، وسط آن را میانکش یعنی خط استوا و قسم شمالی را وُرو برهشته[3] و قسم جنوبی را ووُرو زرهشته[4] خواندند و پس این کره را از سرتا تَه مساوی به دو نیم کرده و یک بخش را ارزه[5] که اکنون به دنیای عتیق مشهور است موسوم ساختند و نیم دیگر را که اکنون به ینگی دنیا و دنیای جدید اشتهار دارد شوه[6] خواندند، چه در آنگاه که در ارزه روز است در آنجا شب بوده و شوه به معنی زمینی است که چون در این نیمه روز باشد در آنجا شب

---

۱-گوی چغمینی با کاف فارسی مضموم و سکون واو و یا و فتح جیم فارسی و سکون غین و کسر میم و سکون یا و کسر نون و سکون یا.ل

۲- دراخشتر به فتح دال و را و سکون همزه و خا و شین و فتح تا و سکون را .ل

۳- ووعروبرشت به ضم واو اول و سکون ثانی و فتح عین و ضم را و سکون واو و فتح با و کسر را و سکون شین و تا.ل

۴-ووعروزرشت به ضم اول و سکون ثانی و فتح عین و ضم را و سکون واو و فتح زا و کسر را و سکون شین و تا.ل

۵- ارزه به فتح همزه و را و زا و سکون ها.ل

۶- شوه به فتح شین و واو و سکون ها .ل

بود ، بدین نمودار جهان را چهار بخش شمرده اند و هر بخش جایی که قابل آبادی باشد فرادَدَه فَش[۱] و آنجا که استعداد به آبادی ندارد و یدَدَه فش[۲] خوانندند و فرادده فش وُه رُو برهشته یعنی نیمه ارزه از خط استوا به جانب شمال را که اکنون ربع مسکون شمرند به سه قسمت منقسم داشتند ، بدین ترتیب بهره خاوری یعنی قسم مشرق را آنِ ایران و بهره میانین را ایران وخُنَرَث وه[۳] بومی یعنی زمین وسطی و مکان بهترین و بهره باختری یعنی قسم مغربی را **ایران کَویژ**[۴] خواندند[۵].

و بدین نمودار روشن است که ایران از دیگر ممالک بهتر باشد ، چون به علم جغرافیای جدید رجوع شود و شدت سرما و گرما و آب و هوای هر مملکت سنجیده آید ، معین گردد که تمام کره زمین سیصد و شصت درجه باشد و نصف آن از مشرق دریای محیط مشرقی که فرنگیان پاتی فییک نامند و قدما زره پراکرد[۶] خاوری خواندی باشد و نصف دیگر دریای محیط مغربی که فرنگیان آتلان تیک خوانند و باستانیان زره پراکرد باختری نامیدی باشد و این از مشرق تا مغرب یکصد و هشتاد درجه شود که شصت درجه شرقی و شصت درجه غربی رطوبی است و شصت درجه میانی گرم و تر و معتدل و هم از خط استوا تا آخر شمال نود درجه است که سی درجه اولین به گرمای شدید و سی درجه آخرین سرمای شدید و سی درجه میانی یعنی در ایران زمین سرما و گرما به حد اعتدال و هوا گرم و تر و سرد و

---

۱- فراددفش به فتح فا و را وسکون همزه و فتح هردو دال و سکون فا و شین.ل

۲- ویددفش به کسر واو و سکون یا و فتح هردو دال و سکون فا و شین.ل

۳- خنرث وه بومی به ضم خا و سکون نون و فتح را و کثر ثا مثلثه به فتح واو و سکون ها و ضم با و سکون واو و کسر میم و سکون یا.ل

۴- کویژ به فتح کاف فارسی و کسر واو و سکون یا و ژا.ل

۵ – در اوستا **آرماستوش** و زبان پهلوی **ایران ویچ** و هم میهنان زردشتیمان همان **آرمان شهر زردشت** نبی می نامند. (ه.ش)

۶- زره فراکرد به کسر زا و را و ها و فتح فا و را و سکون همزه و کسر کاف فارسی و سکون را و دال .ل

تَر ومعتدل باشد[1] و باستانیان هم این را خُزَثَ وابو می خوانده به غایت مناسب است. پیداست که اسم این کشور در قدیم پارس بوده که در همهٔ کتب سماوی بدان نام آمده و هنوز اهل اروپا و هند و چین ایران را پارس و مردمش را پارسی گویند و اصل لفظ پارس مشتق از پارسا است و آن اسم شت وخشور وخشوران ، برگزیده یزدان ، خدیو جهان سیامک که مر آن حضرت را شیث نیز خوانده اند بود و هم شت وخشور وخشوران ، برگزیده یزدان خدیو جهان ، شاهنشاه پیشداد بیشداد **هوشنگ** را هم بدان لقب همی خواندند و هم آن حضرت را ایران شاه گفتند ، چه ایران هم به معنی پاک باشد و نیز آن حضرت بنیاد شهری کرده ، ایرانش نامید که کنون به نیشابور اشتهار[2] دارد ، چنانچه مرحوم مغفور رضاقلی خان لـله باشی در انجمن آرا آورده ، شت وخشور وخشوران ، برگزیده یزدان ، خدیو جهان فریدون بن آبتین در زمان سلطنت خود تمام ارزه را از شمال به جنوب سه بهره کرده ممالک مشرقی را به تور و مغربی را به سلم و میانی را به ایرج[3] داد و در کشور میانین نیز از خط استوا به جانب شمال بهره و بخش وسطی را که پایتخت و مقرسلطنت بود به مناسبت این که شت وخشور وخشوران شهنشاه بیشداد پیشداد هوشنگ را ایرانشاه یعنی پادشاه پاک لقب داشت ایران خواند و قسم مشرقی که عرب ، ماوراءالنهر گویند آن ایران و قسم مغربی را **ایران کویژ** یعنی پایین ایران خواند و شهرهای کشور میانین را ایران خواند ، چون پارس را بهتر دید آن را پارس که به معنی ارض اقدس است نامید و این رسم عموم اهل جهان است که در شریعت خود مکانی را متبرک و قابل زیارت شمارند ، چنانکه موسوی و عیسویان یورشلیم را بیت المقدس

---

۱- و این مملکت به هر چهار سمت وسط ربع مسکون واقع و شایسته اسم مینو نشان و ارض اقدس باشد . ل

۲- اشتهار= مشهور شدن

۳- سلم ، تور و ایرج سه پسر فریدون پادشاه اساطیری ایرانی بودند.(ه.ش)

و اسلام مکه و عتبات و مشهد را ارض اقدس دانند ، باستانیان ایران نیز پارس را مقدس دانسته بدین نام خوانده اند که هنوزش بدان نام شناسند.

واضح است مهارت واطلاع قدما در علم جغرافیا به حدی بود که مافوق آن را تصور نتوان کرد ، در این صورت یقین است بی تجربه و بی مسما اسم نگذارده اند چنانکه سیستان را نیمروز نامیده اند ، اکنون به موجب علم جغرافیای جدید چون ملاحظه می شود اسمی سخت مناسب ، قابل و سزاوار آن مکان است زیرا که چون آفتاب در آنجا به نصف النهار رسد تمام نصف کره زمین روشن باشد ، چنانکه کنار جزیره مدیره یعنی ساحل دریای محیط مغربی اول طلوع و در چیان یعنی ساحل دریای محیط مشرقی اول غروب است هم در زند و اوستا آمده که چون در کوه سپند نیمروز یعنی ظهر شود دوازده هزارملك نور خورشید را بر زمین گسترند ، ازآن نیزهمین معنی مستفاد می شودکه نصف کره زمین که دوازده هزارمیل است تمام روشن می شود ، چون دانسته شد که مملکت ایران از کل روی زمین بهتر و برتر و پارس از شهرهای ایران برگزیده تر و به حسب آب و هوا و مکانیت مطلوب و مرغوب تر ، پس هرچه در آن پدید شود نیکوتر و بهتر از پدیدآمدهای دیگر ممالك باشد و مخلوق این کشور باشعور و ادراك تر از مخلوق دیگرند ، در کلام ربانی که زند و اوستا است آمده که اول بنی نـوع انسان از این کشور ظهورکرده و هم بنای حق پرستی و خدا شناسی و قواعد انسانیت و دین داری و رهایی ازخوی حیوانی و جدایی از دیو نیز از این کشور برخواسته چه حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و آله و سلم مر عجم یعنی اهل پارس را به دین داری ستوده به نص این حدیث که فرمود: «لوکان الایمان فی الثریا لنا له ایدی العجم »[1]و رسم سلطنت و قواعد

---

۱ ـ و در بعضی از کتب معتبره لفظ حدیث بدین گونه است «لو کان الایمان بالثریا لناله رجال من الفارس و اشار صلی الله علیه و آله و سلم الی سلمان فارسی رضی الله عنه».ل

کشورداری و شهریاری از این کشور برخواسته چنانکه فردوسی علیه رحمه فرماید :

*نخستین خدیوی که کشور گشود　　سر پادشاهان کیومرث بود*

خلاصه شرافت این مملکت و مردم آن واضح تر از آن است که بخواهد شرح دهد ، در هر حال کسانی که کره زمین را به آبادی آراستند و به علم و هنر پیراستند یعنی سروران دین و دولت که از ایران برخواسته اند بدین ترتیب شش طبقه بوده اند ، نخستین طبقه را شت وخشور وخشوران ، برگزیده یزدان ، خدیو جهان ، راهنمای آفریدگان خوانند.　*چون خدا خود می نیاید در عیان　　نایب حقند این پیغمبران*

پنج تن را از این طبقه شمارند ، اول شت آشو مه آباد ، دوم جهاندار جی افرام ، سیم شت شاهنشاه شای کلیو، چهارم سایه یزدان یاسان آجام ، پنجم شت گِلشاه کیومرث و مر این گروه را فرزند عقل اول نیز خوانند زیرا که چنانکه برای ایجاد موجودات علت اول یا سبب نخست عقل کل به ظهور آمد به همان قسم برای انتظام امور عالم و دوام و بقای نسل بنی آدم این بزرگواران هریک پس از چند صد هزاران سال به عرصه ظهور و شهود آمده جهان و جهانیان را آباد و آزاد فرمودند ، چنان که به مشیت و اراده حق جلّت حکمت از پرتو عقل کل و نخستین خرد هستی کل آشکار شد و وجود یافت ، همان نوع برای این جهان پرتو اراده حق سبحانه و تعالی بر قلب مبارک ایشان تجلی نمود تا رسم جهانداری و علم حق پرستی را در جهان گسترند و مر آن بزرگواران را به درس و ریاضت و عبادت حاجتی نه و هستی شان تمام نور مطلق بود و از ابتدای گرفتن آخشیجی[1] پیکر تا هنگام گذاردن تن عنصری دایم به وحی و الهام الهی به رهنمایی موجودات مخبروآگاه بودند و به کلی هوای نفس وخیال عصیان در خاطرشان خطور نمی کرد و دمی بی مشیت حق نکشیدندی و قدمی بی اراده حق برنداشتندی و همواره با شیدان شید ملحق و در دریای بیکران

۱ ـ آخشیجی = عنصری(عناصر چهارگانه که عبارتند از خاک – آب – آتش – هوا ).

نورالانوار مستغرق بودند ، گفته ایشان گفته خدا و کرده ایشان کرده خدا بودی و جدایی ننمودی و تاب تجلی حق در قلب آن بزرگواران دایم به یک حال بوده و در صغر سن یا پیری کم و بیش در آن پرتو نمودار نشدی چنانکه عکس خورشید و ماه در رود آب زلال تابد و نمودار شود ، هرچند آب بیاید و بر آن بگذرد آن پرتو به حال خود باقی باشد. نخستین شخص از این طبقه که آمد طرح دین و دولت و رسم انسانیت بر پا نموده ، قواعد و قوانین و ضوابط و رسوم جاری می نمود و نخست باعث آبادی جهان می گشت که تا صد هزاران هزار سال آن آیین در مردم بود و رفته رفته انواع و اقسام مردمان پدیدار شده طریق حق پرستی اصلی و قاعده انسانیت را کم کرده ، خود رسمی جدید را مخترع شده به بهانه دین جمعی را با خود همدست کرده و هر گوشه[ای] از مملکت را یکی تصاحب کرده هر گروه قوم دیگر را به کفر منسوب داشتند به بهانه دین برای دنیا خصومت ورزیده به جهت تصرف املاک و اموال یکدیگر جنگ ها و خون ریزی ها کردندی و جهان را با خود کینه ور ساختی ، بدین جهت از گردش افلاک به سرماهای شدید و گرماهای مهلکه و امراض عدیده و زلزله و طوفان های شدیده دچار شدندی و تمام روی زمین به بلا آکنده می گشت و آبادانی به ویرانی کشیدی و معموری به مسطوری رسیدی و از مردم به جز اندک گروه باقی نماندی که اندرکوه ها مانند درندگان زیستندی و بدین رنج سالهای دراز جهان بی صاحب و عمارات و قصور و شهرها با صحاری همسان شدی. باز یزدان بزرگ رحمت آوردی و بر بندگان بخشودی و آن رنج به کران آمدی پس تباره بار دگر فرزند خرد نخست ظهورکردی و مانند پیش بساط عدل و داد و انسانیت و قواعد دین و رسوم آیین گستردی ، پس آن را در معنی نخستین کس و آدم اول خواندندی و به اعتقاد فرزانگان ایران به فاصله چند صد هزاران هزار سال به تواتر پنج نامور ظهور فرمودندکه آخرین آنها **گِلشاه** که او

را کیـومرث وآدم اول خواننـد بـود و بـرای صـدق ایـن معنـی حـدیث حضـرت امیرالمومنین علی علیه السلام شاهدی است کافی و گـواهی شـافی کـه روایـت اسـت: «کسی از آن حضرت سوال کرد که قبل از **آدم** چه بـود فرمودنـدماننـد او آدمـی ، دیگر بار چون اعاده کرد همـین طـور جـواب فرمودنـد تـا چنـد دفعـه پـس خـود آن حضرت فرمودند اگر تا هفتاد سال این سؤال اعاده کنی جـواب همـان گـویم» از ایـن حدیث مبارک ، قدیم بودن دنیا واضح است ولی در مقام ذات حـق سـبحانه و تعـالی حادث باشد.

طبقه دویم را شت وخشور وخشوران ، برگزیـده یـزدان ، خـدیو جهـان خواننـد و از این طبقه شمارند سـیزده تـن را کـه در دوره آبادیـان[1] بـوده و همـه آبـاد نـام داشـته و اسامی آنان که در دوره جیان و شائیان و یاسـائیان بـوده انـد بـه واسـطه احـراق[2] کتـب فرس به دست نیامده و شت سیامک و هوشـنگ و طهمـورث و جمشـید و فریـدون و منوچهر و کیخسرو و شت سفشـمان بـراهیم[3] کـه در دوره گِلشـاهیان بـوده انـد از ایـن طبقه باشند. *حق فرستاد انبیا را بهر این تاجدا گردد از ایشان کفر و دین*

و اینان را آذرهوشنگ و زردشت نیز خوانده اند چـه زردشـت بـه معنـی عقـل کـل و روان کل و نفس کل باشد. دقیقی فرماید :

*چه یک چند گاهی بر آمد چنین درختـــــی پدید آمد اندر زمین*
*همه برگ او پند و بارش خــرد کسی کو چنان برخورد کی مرد*
*خجسته پـــی و نام او زردهشت که اهریمن بد کنش را بکشت*

---

۱- در تواریخ سنتی و کلاسیک ایران زمین سلسه ای به نام آبادیان و جیان و شاییان و آلادیان و گِل شاهیان (کیومرثیان)وجود ندارد اما در دبستان مذاهب کیخسرو فرزند آذرکیوان و دیگر کتب پیروان آیین هوشنگی از چنین سلاسلی نام برده می شود. (ه.ش)

۲- احراق= سوزاندن

۳- عده ای از پیشینیان حضرت ابراهیم خلیل الله (ع) را زردشت نخستین تصور می نمایند و مرحوم محمد معین بحثی موجز در کتاب مزدیسنا و ادب پارسی ذیل این موضوع بیان فرموده است. (ه.ش)

و هم فردوسی فرموده :

*براهیم پیغمبر راست گوی نهم پور زردشت پیشین بد اوی*

**چون** فردوسی تاریخ شاهنامه را از شت وخشور کیومرث ابتدا کرده ، در این شعر پیشین ایراد نموده یعنی پیش از کیومرث و از آن شت یاسان آجام را خواسته چه پیش از کیومرث آن حضرت پیغمبر یزدان بوده و بدین ترتیب شت سفشمان زراتشت را نهم خواند که دهم زردشت باشد ، اول یاسان آجام ، دویم کیومرث ، سیم سیامک ، چهارم هوشنگ ، پنجم تهمورس ، ششم جمشید ، هفتم فریدون ، هشتم منوچهر ، نهم شت کیخسرو ، دهم شت سفشمان براهیم.

دقیقی فرموده : *پذیرید پند از نهم زردهشت به سوی بت چین برآرید پشت*

**در** این شعر ابتدا از کیومرث گرفته وآن حضرت را نهم خوانده و ظاهراً فردوسی مه آباد وجی افرام و شای کلیو را مخصوصاً ایراد نکرده زیرا که تواریخ ایشان را در شاهنامه نیاورده ، ولی همین قدر پیشین ایراد کرده که به کلی کیومرث را ابتدای خلقت نشمرده باشد ، واضح است که شت وخشورکیخسرو مادام العمر با زنان معاشرت نکرده و اولاد نداشته ، پس این که فردوسی شت سفشمان براهیم را پور آن حضرت خوانده مراد پسر صلبی نیست بلکه در این شعر از پور مانند و پسر روحانی خواسته نه جسمانی و چنین اکثر از ایشان پسر صلبی نبوده اند و این که هر یک که بعد مبعوث گشته اند پسر پیغمبر پیشین خوانده اند مقصود مانند و جای نشین و پسر روحانی است و اگر چه صاحبان این دومین طبقه هر یک به فاصله چندصدسال پس از آن نخستین کس ظهور می فرمودند ولی نژادشان از آن بزرگواران بوده و پی سپر و پیرو ایشان بودند از این است که هر واپسین را پسر پیشین دانسته اند و پرتو تجلی حق درقلب ایشان چنان بود که از ابتدای عمرکه زبان به تکلم گشودندی به جز نام خدا بر زبانشان جاری نشدی و در صغر سن به وحدانیت پاک یزدان آگاه بوده به

عبادت اشتغال نمودندی و به**ریاضات شاقه** پرداختی و مر وجود خود را در ریاضت مانند جماد ساختی وهرعضو ایشان بر وحدانیت پاک یزدان شهادت دادی و مرایشان را بر**خلع بدن**[۱] و حبس نفس تا تارک سر دست رس بودی که تن را گذاشته پرواز و عروج کردندی و تن را مانند پیراهن ساخته بودندکه چون می خواستند از خود جدا می کردند و روزها و ماه ها و سال ها در عروج و عالم ارواح بوده ، چون خواستی باز با تن پیوسته آشکار شدی ، این حالت و پایه ریاضت را در زبان فرس قدیم نَیوُچمین[۲]ودرهندی پرپورپورس[۳]یاپرچترکنیان ودرعربی ملکه خلع بدن خوانند و پس از تخلیه و هشتن تن[۴] ، روح مبارکشان به ایوان یزدان با اَرَ نک که به عرف اعراب لاهوت است شدی و درآن لامکانی مکان ، همه اسرار موجود است ، از لوح محفوظ فرا گرفتی و پرتو تجلی خداوند چنان بر ایشان تافتی که خود را از خدا جدا نمی دانستند و همه موجودات را وجود واحد می دیدند و همین که با تن آمدی مر خلق را تربیت و راهنمایی کردی و دراحکام قدیم اگر ناتمامی یاکم و بیشی دیدی که از مرور دهور سستی و پستی گرفته بود باز تازه کرده ، روایی دادی و حالت آن بزرگواران چنان بودکه هر وقت خواستی به اندک توجه از رازها آگاه گشتی و اسرار کاینات دانستی چنانکه جایی به اسباب و زینت و صورها آراسته و انواع و اقسام نگار در او باشد محض مقابل داشتن آیینه تمام در آن نمودار شود و پدید آید.

طبقه سیم را شت وخشور زمان ، رهنمای مردمان دانند و از این طبقه بوده اند شت

---

۱ ـ عده ای از سلالک راه حق می توانند به ارادهٔ خویش روح را از تن به در آورده و باز به عالم تن رجعت نمایند این را خلع گویند و در قبال آن اگر عروج و صعود روح سالک راه حق و حقیقت به جذبهٔ ارواح شامخین و مجامع روحی و عُلوی بوده و ارادهٔ وی مدخلیت نداشته باشد انسلاخ رخ داده و مرحوم میر داماد صاحب قبسات در حرم حضرت معصومه (ع) منسلخ شده و بار دیگر درتخت پولاد اصفهان چنین رویدادی برایش رخ نموده است. (ه.ش)

۲ ـ نیوچمین به فتح نون و ضم یا و سکون واو و جیم فارسی و کسر میم و سکون یاء و نون .ل

۳ ـ پرپورپورس به فتح بای فارسی و سکون را و ضم یاء و سکون واو و را و ضم پا و سکون واو و فتح را و سکون سین.ل

۴ ـ هشتن تن =گذاردن جسم

ویسکَرِایت و شت اروَرتَرتَرنَر و شت ساسان نخست و شت ساسان پنجم و شت **آذرکیوان**[۱] و دیگران.

*تا بر آمد آفتاب انبیا گفت ای غش دور شو صافی بیا*

چنانکه ذکر شد صاحبان نخستین طبقه در هرصد هزار سال یا از آن بیشتر و کمتر ظهور کردی ودومین در هر چند صد سال یا چیزی کم و بیش ، ولی صاحبان این سومین گروه در هر صد سال یک تن یا در یک زمان چند تن ظهور کرده ، قواعد و قوانین قدیم را تجدید می نمودند و این گروه به حسب و نسب از نژاد و اولاد دومین گروه و پی سپر[۲]و راهرو به طریق سابق بودند و چون به بلوغ رسیدی از هوای نفس و اشتغال به دنیا احتراز و اجتناب کرده به تحصیل رضای خالق پرداختی و مشغول عبادت و ریاضات شاقه[۳] شدی و تاج و تخت و سروری و بحث دنیوی را در نظر ایشان وقع و قدری نبودی ، جهان را گذاشته آخرت جستندی و در انتشار فرمان نخستین طبقه و پیروی دومین گروه کوشیدی وازکثرت ریاضت به حبس نفس[۴]تا پیشانی وخلع بدن دست یافتی که این ریاضت را در فارسی هوش واز و در هندی جاکرت یاپرتیک و در عربی حالت فنا فی الله و بقا بالله خوانند و در آن حال روح ایشان تا حد عقل اول که آن مکان را سَرَنگ[۵]یا جبروت خوانند فراز رفتی و هر چه

---

۱- رهبر روحی آیین هوشنگ در روزگار شاه عباس صفوی و مراد باطنی شیخ بهایی و میر داماد و میر فندرسکی که از استخر فارس به هند رهسپار شده و در پتنه مدفون گردیده است. (ه.ش)

۲- پی سپر= دنباله رو

۳- شاقه = سخت و سنگین

۴- عده ای از سالکین در حین سلوک به حبس نفس پرداخته و به مرور دم و بازدم خود را از بیست ویک هزارو ششصد دم یک انسان عادی به یک دم در روز و حتی یک هفته و یا چهل روز رسانده و در این مدت روازن بدن را مسدود و به تارک سر یا ام الدماغ تمرکز نموده و اسماء الهی هم به دستور استاد ترسیم می نمایند. (ه.ش)

۵ ـ سَرَنگ به فتح سین و را و سکون کاف فارسی.ل

خواستی از او یافتی و هرگاه در احکام قدیم اختلافی بود به معاونت بهمن[۱] امشاسفند یعنی نخستین خرد ، آن اختلاف را رفع کرده مردم را از اشتباه رهانیدی و باز به جاده مستقیم راه نمودی و از اینجا است که نبی را عقل کل خوانده اند ، چون روح ایشان به حد و مکان نخستین خرد رسیده و از آنجا اخذ فیض کردی و تجلی حق بر ایشان مانند تافتن نور خورشید و از خورشید به جهانیان بود که خود را سایه خدا و خلق را سایه خود می دیدند که این را به فارسی میناب گویند و حالت ایشان چنان بود که هر مطلب پوشیده را به معاونت عبادت و ریاضت از عالم جبروت به توسط خرد یافتی و به تقاضای زمین و زمان قواعد را در میان خلق آشکار کردی و جهانیان را بر ایشان اعتقاد و ایمان بود و به احکام ایشان راه سپردی و چنانکه دوربین فلکی را به جانب هر ستاره[ای] نگهداریم از وضع و حالت آن آگاه گردیم ، آن بزرگواران هم به هرچه خواستی و بدان توجه کردی بر ایشان آشکارا شدی ، اینکه حضرت رسالت پناه صلی الله علیه وآله وسلم فرموده یکصدوبیست و چهار هزار پیغمبرمبعوث شده اند بدین ترتیب که نموده شد تعداد ممکن است و پیداست که همه به یک پایه نبوده اند این گروه در زمان و زمین که مبعوث شدی به همان زبان ابنای زمان را هدایت فرمودی ، به مفاد آیه کریمهٔ :« و ما ارسلنا من رسولا الا بلسان قومه» [۲] و مقصود همگی آشکاراکردن علم اوستا و زند و تیمسار دستاتیر[۳] و پیمان فرهنگ[۴]

---

۱– فرشتهٔ بهمن یا عقل اول دراذهان حکمایی مانند سهروردی و به زبان شرع جبرییل نامند.(ه.ش)

۲ ـ سوره ابراهیم آیه ۴.(ه.ش)

۳– کتابی به قولی وحیانی متنسب به پیامبران باستانی ایران زمین که توسط ملا فیروز نامی از پارسیان هندی در هندوستان مکشوف و سپس با مقدمهٔ یک انگلیسی به نام ویلیام جونز منتشر گردید و دانشمندانی مانند پور داود و علامه قزوینی ردیه هایی بر دساتیر مبنی برجعلی و ساختگی بودن آن در قرن گذشته ویا نهایتاً روزگار صفویه مطرح کرده اند اما به نظر می رسد نمی توان این کتاب را یکسره لغو و باطل دانست زیرا صبغه هایی از قدمت در آن توان یافت به زعم این ناچیز قسمتهایی از آن به روزگار عباسیان و تحت نفوذ مانویه مکتوب گردیده است.(ه.ش)

۴– کتاب پیمان فرهنگ از کتب اعتقادی آذرکیوان و معتقدانش منتسب به هوشنگ نبی (بقیه در صفحهٔ بعد)

بود چه درآن علوم دارین مندرج باشد به مدلول آیه کریمه « لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین[1]» ولی افسوس که علوم سابق را خلیفه زمان عمر خطاب به احراق کتب وکتب خانه ها پایمال و نابود نمود و عثمان قرآن مجید را فراهم آورده بسوخت و هرچه از آن می خواست آشکار نمود ، چنانکه در ایام سلطنت یزید موبد موبدان مهدین فروه ساسانی نامه[ای] به پادشاه مازندران بادوسبان نام نوشته درآن نمودار است که حضرت رسالت پناه صلی الله علیه وآله خواست اعراب دشتی و بت پرست را هدایت نماید و به موجب وحی سماوی کتابی فرمودی که تمام با دستاتیر مطابق بود ولی محض رحلت آن بزرگوار بنایی که آن حضرت کرده بود بر باد دادند و حق کسان آن حضرت را نابود ساختند و اولاد زادگان آن حضرت را شهید کردند وکتاب قرآن آسمانی را که حضرت امیرالمومنین علیه السلام نوشته بود از میان برداشتند[2] و هر چه از آن که خود خواستند آشکار کردندکه این حالات مفصلا در تاریخ فارس و عرب مسطور است به ویژه جناب مستطاب ، یگانه دوران ، وحید زمان آقای لسان الملک در ناسخ التواریخ به تفصیل ذکر کرده ، با وجود این صاحب کتاب سپهر بیش از چهل آیه از این قرآن مجید که در نزد خلق موجود است با دستاتیر تطبیق کرده.

طبقه چهارم را پیرای وخشور خوانند و این آنانند که صاحب سلطنت و پیرو دین بهی و یاور پیروان طریق حق و از نژاد وخشوران بوده اند ، بسیاری از سلاطین که از ایام شت مه آباد تا زمان یزدگرد شهریار بوده اند از این طبقه شمرده اند.

*نزد خرد شاهی و پیغمبری     چون دو نگینند در انگشتری*

---

– (ادامه از قبل) (پیشدادی) است و کتاب دیگر هوشنگ جاویدان خرد وحکمت خالدهٔ ابن مسکویه به روایتی ترجمهٔ بخشی جاویدان خرد هوشنگ نبی می باشد .(ه.ش)     ۱ ـ سوره انعام آیه ۵۹(ه.ش)

۲– این موضوع از ابهامات تاریخی و تحقیقی است که بایستی توسط فرزانگان منصفان عالم اسلام کنکاش گردد.(ه.ش)

ابنان پس از یکدگر بوده اند .

*یکی چون رود دیگر آید به جای　　جهان را نمانند بی کدخدای*

ولی تمام سلاطین پیرای وخشور نباشند ، هر یک از ایشان که پیروی فرمان فرهنگ کرده حفظ عمارت و ابنیه دنیا نموده قواعد وقوانین سلف را ترویج وتفوق می دادند و اسباب آسایش خلق فراهم می نمودند این پایه و لقب بیافتند و ریاضتشان خود خواستی بود و هنگامی نه مجبوری و مدامی و قدرت حبس نفس و تخلیه آن از بدن تا گلو داشتند و در آنجا ذکر حق کردندی که آن را آزادآوا یا سسب[1] و سید و پت[2] و سماده گفته اند که به عرف اعراب غیبت و عبارت از آن است و در هنگام خلع بدن به عالم نفوس که لارنگ و **ملکوت** نیز گویند شدی و به توسط اُردی بهشت امشاسفند یعنی عقل دوم بر رموز و اسرار آگاه شدی و اندر جهان نهادها و بنیاد و کارهای نیک کردندی وحالت ریاضت ایشان را عیانات و به هندی انا اُد[3] و به عربی **مکاشفه** خوانند و پرتوتجلی حق در **قلب** ایشان مانند عطای نور خورشید بر ماه بودی که به چند واسطه بدو رسد و چنان بود که خود را در سایه نور و خلق را در سایه خود دیدندی از این است که شاهنشاه را سایه یزدان خوانند و هر سلطان که یاور و حامی دین اسلام بوده یا از نژاد وخشور باشد پیرای وخشور بود ، چنانکه اهل تشیع امام بر حق جناب امیر المومنین علی علیه السلام را خلیفه اول دانند و به راستی سزاوار است که نسب با پیغمبر داشته و هم در عدل و داد و آبادی جهان یگانه بوده پس چنانکه بدون نگاه کردن با ذره بین عیب و هنر اشیاء معلوم نیست هر یک از آنان هم که ذره بین ریاضت بر دیده دل ننهادی به گمراهی افتادی و به بدنامی

---

۱- سَسب به فتح اول و سکون ثانی و ثالث.ل

۲- سیدوپت به کسر سین و سکون یا و ضم دال و سکون واو و فتح بای فارسی و تا .ل

۳ ـ انا اد به فتح همزه و نون و سکون الف و ضم همزه و سکون دال.ل

رسیدی و جهان را به تاراج دادی چون **ضحاک** و **افراسیاب** و غیره و گودرز بن کیخسرو چه او کسی بود که نکاح محرمات بر خود جایز دانست و دختر خود به زنی گرفت ، پس مردود و گنه کار شد و آنان که به معاونت آن نگریستی عیب و هنر هر چیز بر ایشان معلوم بوده هر چه کردی عین رای خداوند و صواب بودی و اینکه اهل تشیع گویند علم قرآن در نزد امام است مقصود از این باشد که ایشان با ذره بین قلبی کنه هر چیز را یافته باشند.

طبقه پنجم را دستور دستوران یا دستور زمان خوانند و آن علمای فاضل یگانه و حکمای کامل فرزانه و مرتاضان خیرخواه مملکت و پیشوایان ملت و دولت که وزارت سلاطین داشتند و از نژاد و اولاد سلاطین بودند و به موجب احکام پیمان فرهنگ و زند و اوستا قواعد به سلاطین آموخته ، صلح اندیش و رعیت پرور بوده ، خلق را به نیکوکاری و اطاعت امر پادشاه ترغیب کردی :

*که هر کس ز فرمان شه شد برون     خداوند را کرده باشد فسون*

این گروه در زمان سلطنت هر پادشاه چند تن بودند و چه رسم بود که مهین پسر سلاطین دستور و میانین سپهسالار و کهترین ولیعهد و پادشاه می گشت و بعضی از اینان درخدمت ملوک مشغول نظم جهان بودند و برخی گوشه اختیارکرده در هنگام لزوم در خیر اندیشی و **صلاح حال** سلطان و رعیت کوشیدی و آن گروه پس از تحصیل و فهمیدن انعام و بخشایش پروردگار به **ریاضات** اشتغال ورزیده و مداومت

---

اهل معرفت قدس الله اسرارهم در تاویل قول خداوند جل و علا در آیه شریفه«ان ابراهیم کان انه قانتا» فرموده اند مناسب مقام ایراد آن است قد مر ان کل نبی یبعث فی قومی یکون کماله شاملا لجمیع کمالات امته و غایه لایمکن لامته الوصول الی رتبه الا و هی دونه فهو مجموع الکمالات قومه ولایصل الیهم الکمال فی صفه من صفات الخیر و السعاده الا بواسطته بل وجوداتهم فائضه من وجوده فهو حده امه لاجتماعهم بالحقیقه فی ذاته و لهذا قال صلی الله علیه و آله سلم : لو وزنت بامتی لرجحت بهم قانتا لله مطیعا له، منقادا بحیث لایتحرک منه شعره الا بامره لاستیلاء سلطان التوحید علیه و محو صفاته بصفاته انتهی.ل

می کردند و به قسمی که می توانستند مدتی معین حبس نفس تا قلب کرده مشغول ذکر باشند که آن را نونیاز و به هندی سپنأ و به عربی رویا خوانند و در حالت و عالم رویا روح ایشان به پَرَنگ که به عرف اعراب اجرام علوی و به هندی حَدِنیج تتّو گویند رسیدی و **شهریور** امشاسفند یعنی خرد سیم ایشان را در آگاهی بر اسرار یار بودی و ترویج مذهب کردی و از این است که اهل اسلام مجتهدین را نایب امام دانند و الحق سزاوار است و تجلی حق برایشان مانند انعکاس نور خور بر ماه و از ماه در آب نیلوفر بود که چون نور ماه بر او تابد آن گل بدان سوی توجه کند .

بدان قسم این گروه در وجود سلاطین و رعایا به هر طرف که متوجه می شدند به جانب ایشان مجذوب بود و اینحال را صورت مطلق نیز گفته اند ، چنانکه به نگریستن در نقشه در کره زمین یا سماوات دانشمند به زودی خواهد دانست که مسافت فلان مملکت از فلان چه قدر و مسافت فلان ستاره از فلان چند است ، بدان قسم ایشان هم به توجه و اقدام در ریاضت از حال ها آگاه شدی.

طبقه ششم موبد موبدان یا هیربد هیربدان ودین پرور داوران یعنی مجتهدین و حکما و علما و آگاهان دین و دولت و اینان در هر زمان در هر شهر و دیار چند کس بودند که موافق فرمان یزدان و کتاب فرمان فرهنگ در **هر بلاد** و دیـــار حکومت و اجتهاد می کردند و حکام اکثر ولایات از این گروه بودند اینان باید از نژاد دستوران باشند و دیگران هم به ریاضت و علم توانند تحصیل این پایه کنند و این گروه مر خلق را راهنما بوده و برای دادرسی به احوال رعایا و برایا در نزد سلاطین و دستور دستوران یعنی امنای دولت وساطت کردندی و خیال ایشان آسایش و خیـر خـلق بود و دست ظالم از مظلوم کوتاه کردی و اینان پس از رسیدن به خدمت مرشدان کامل یعنی دستوران به تعلیم ایشان به عبادت و **ریاضت** پرداخته ، حبس دم از ناف[1] بیشتر

---

۱- سالکین طریق درگذشته هفت نقطه در بدن و باطن انسان متصور بودند که با تمرکز و (بقیه در صفحهٔ بعد)

نتوانستی کردن ودرآن حالت به عالم رنگ یا گوهرآخشیج رسیدی واسماالله شـنیدی و به واسطه سفندارمز و خورداد و امرداد امشاسفند[1] یعنی خرد چهارم و پنجم و ششـم بر محسنات و نیکویی ها آگاه شدی و از پرتو تجلی حق در کلامشان تاثیرها بـر قلـب سلاطین و خلایق می بـود کـه آن را[معلـم] گوینـد حالـت ایـن گـروه را بـه خوانـدن کتاب و تعلیم دادن به دیگران تشبیه کرده اند.

**بدین** قسم مختصری از حالت این شش طبقه که بانی آبادی جهان بوده اند ذکر شد بر آن مثالی نیز گفته آید تا بهتر پایه هر طبقه شناخته شود و آن این که رواج رسوم انسانیت و امید آخرت و علم مبدأ و معاد و دانستن عدل و انصاف یعنی علم تهذیب اخلاق و عقل معاش و تدبیر منزل و سیاست مدن هر چه هست و بود و باشد همگی را مانند ساختن مملکتی فرض کنیم که در آن مزارع و قرا و بلوکات و شهرها و حصارها و برج ها و عمارات و بنادر و غیره لازم است ، نخستین گروه بانی آن گشته مانند مهندسین کامل هر یک را به جای خود طرح ریزی کردند و دومین گروه مانند بنّای قابل بودند که به موجب طرح ریزی و مهندسی نخستین گروه عمارات و ابنیه ها را به حد کمال به انجام رسانیدند و هرگاه در طراحی نخستین گروه کسی چیزی را نمی دانست یا از خیال مردم محو شده بود باز بدیشان توضیح و تصریح نموده هر مکان را برای کاری تعیین کردی ، سیمین گروه نقاشان بودند که تعمیر عمارات می نمودند و هر گوشه از آن را خلل و رخنه رسیده بود مانند سابق اصلاح و پرداخت کردی ولی چهارمین گروه سرایدار باشی و مستحفظ آن ملک

---

– (ادامه از صفحهٔ قبل) حبس نفس و قلت درغذا این نقاط که از جنبهٔ روحی دارای اثرات وضعی خاصی بوده رسیده و آن ، جزء مراتب روحانی سالک محسوب شده تا به مرور و به دستور استاد و در اثر مداومت ریاضات به این نقاط که از نشیمنگاه آغاز و به رجولیت و از آن به ناف و سپس قلب و بعد به نای گلو و پس به میان دو ابرو و در نهایت به تارک سر می رسید متمرکز می شدند و مراد مانکجی از توضیحات بالامراتب سلوکی و در نتیجه ساحت معنوی و اجتماعی افراد در گذشتهٔ ایران زمین بوده است. (ه.ش)

۱– مهین فرشتگان ایرانی،اسفندماه،خرداد و امرداد که فرشتهٔ بی مرگی یا مظهر جاودانگی در ایران باستان است.(ه.ش)

بودند که نگذارند کس در آن رخنه کند و چون پاسبانان مشغول حراست و حفاظت باشد وگروه پنجم نیز مامور و مواظب حفظ مملکت بودند به معاونت چهارمین گروه و ششمین نیز به همان قسم و تابع و زیر دست و فرمانبر پنجمین بودند ، اسامی اشخاص که صاحبان این طبقات بوده اند اکثر درکتب زند و اوستا و دساتیر و پهلوی و ازوارشت و شارستان چهارچمن[1] و دبستان المذاهب[2] و غیره آمده ، اگر همه نگاشته آید به طول خواهد انجامید و بسیار بوده اندکه در طبقه فرودین بوده و از کثرت ریاضت به فرازین رسیده اند.

همه مقصود از این تطویل آن که در رساله جات این کتاب مترجمین سابق از ارادت و ادب هرکس را یکسان ستوده ، واضح است که همه آنان به یک پایه نبوده اند لهذا از روی کتب دیگر القاب ایشان را تغییر داد و هر کدام را به فراخور پایه لقبی که مخصوص و شایسته ایشان بود نوشت ، در هر حال مراد از این کتاب بنابه فرمایش و راهنمایی بزرگواران دانستن توحید و هستی مطلق و شناختن راه حق سبحانه و تعالی و مراتب عقل و روان و بقای نفس و درک مبدأ و معاد است ، پاک یزدان همه را دیده بینایی عطا فرماید و همه را به سوی خود راه نماید ایدون بادتراج .

تمت الدیباچه

گوینده این مقدمه و خاتمه مظلوم مسافر مانکجی لیمجی

هوشنگ هاتریا یزدانی ملقب به

درویش فانی

---

۱- شارستان چهار چمن تصنیف بهرام پور فرهاد از شاگردان برجستهٔآذر کیوان.(ه.ش)

۲- کتابی تصنیف کیخسرو اسفندیار پور آذرکیوان (ملا موبد) در ملل و نحل که به محسن فانی ویا افراد دیگری منتسب می نمایند اما در دهه های اخیر دبستان را متعلق به کیخسرو فرزند خود آذر کیوان می دانند که اصلح و مورد تایید اهل نظر و این ناچیز نیز چنین می داند. (ه.ش)

# رسالهٔ

# خویشتاب

نوشتهٔ : حکیم پیشتاسپ معاصر خسرو پرویز ساسانی

ترجمهٔ: حکیم موبد هوش

## به نام ایزد بخشاینده بخشایشگر مهربان

**بعداز** تحمید و تمجید علت اولی و موجد حقیقی و موجود تحقیقی یعنی نورالانوار و نعت عقول و نفوس و **انوار مجرده** قاهره و مدبره و صاحبان نوامیس و ملوک علی الاطلاق که از نوروز ازل الآزال تا شب قدر ابدالآباد مهر روشنایی و چراغ رهنمایی اند. چنین گوید ملازم سدّه سینه عقلا و خادم مخادیم یعنی فضلا و حکما ، موبد هوش که خلیفه شیخ الانبیا و امام رسل ، مظهر موعودکیخسرو اسفندیار[1] ابن قایم مقام استاد پیمبران و جانشین پیشوای وخشوران وخشور به استحقاق و پیمبر به اتفاق اهل انصاف آذرکیوان بدین بنده که از بدو امکان **خانه زاد** این طبقه عالیه است و **نجات ابد هم** از بندگی این درگاه می جوید ، فرمود که رساله حکیم بالغ خرد تمام هوش پیشتاسب را که از راه یافتگان انجمن انجم فروغ شاگردان حضرت نبی کامل و رسول فاضل ، امام طریق یقین و راهبر راه دین ساسان پنجم[2] بوده و در عهد خسرو عادل و شهریار باذل خسرو پرویز[3] به فرمان قدر مقدار قضا اقتضای آن حضرت به فارسی قدیم به تالیف آن صحیفه والا پرداخته به زبان سروش وش حضرت شاهنشاهی به خطاب شریف منیف[4] کرزن دانش سرافراز شده به لغت متعارف این عصر به عبارتی واضح ترجمه نمایی تا طلاب فواید را منفعت آن عام

---

۱- صاحب دبستان مذاهب و فرزند آذر کیوان .(ه.ش)

۲- یکی از پیامبران برشمرده شده در دساتیر . (ه.ش)

۳- یکی از پادشاهان ساسانی که به دست فرزند ذکورش به قتل رسید و نامهٔ منتسب به حضرت ختمی مآب (ص) به دربار خسرو پرویز ارسال و وی را به اسلام دعوت فرموده بود. (ه.ش)

۴- منیف=پاک و بلند مرتبه

گردد و این فرمان والا شأن سروشی نشان را به گوش هوش شنیده اطاعت را خدمت به انجام رسانید و حسب الامرعالی که ترجمه اول تواند بود موسوم به خویشتاب گردانید وآن نام آتشکده[ای] بودکه بی توجه فروزنده و هیمه دایم الاوقات آتش در آن اشتغال داشت و آن را خودسوز نیز گفتندی و در ستایش آن در نامه رسول دیوبند طهمورث آمده :

نماز بر سَوسُویَست تان را خوش خویشتاب[۱]

یعنی قبله طاعات نوری است شمارا خوب موسوم به خویشتاب که خود تابد که آن به ذات خود بی مدد افروزنده زنده و هیمه منور است.

زی سُوئی شوکاَهَرمن سُوزیست خود سوز[۲]

به طرف نوری گرای که او محرق[۳] شیطان است و به ذات خود مضیئ[۴].

بعد از این تقریر ترجمه و تفسیر این کتاب آفتاب تاب است.

## اول

شت وخشور وخشوران برگزیده یزدان ، خدیو جهان ، راهنمای مردمان مه آباد فرماید هر هستی[۵]داری که هست ، یا هستی او متعلق است به دیگری تا اگر نبودن آن دیگر فرض کنند نیستی آن هستی لازم آید ، مثلا خانه اگر فرض نیستی برایی مایی یعنی علت مادی یا پیکری یعنی صوری یا کاری یعنی فاعلی یا کرانی یعنی غایی

---

۱ـ یعنی قبله طاعات شما نوری است خویشتاب نام ، کو بدان است خود تابد بی مدد افروزنده و مایه.ل

۲ ـ که او سوزنده دیوان است و به ذات خود فروزان.ل

۳- محرق = سوزانده

۴- مضیئ = نوردهنده

۵- هر هستی داری یا هستی او پیوسته به دیگری است که اگر نبودی ، نیستی آن لازم آمدی چون خانه اگر فرض نیستی علت بایی یا پیکری یا کاری یا کرانی کنند نیستی او لازم نشود .ل

کنند ، نیستی آن خانه لازم آید ، این را شایست و به تازی ممکن خوانند ، یا آن که هستی او متعلق به دیگری نیست تا اگر فرض نیستی آن دیگر کنند نیستی او لازم نشود ، چنان که حضرت آفتاب و روشنایی او ، اگر نیستی روشنایی فرض کنند نیستی آفتاب لازم نشود و مصطلح فرزانگان یعنی حکما آن است که گویند بایست یعنی واجب آن است که هستی او ضروری است و نابایست یعنی ممتنع آن که نیستی او ضرور است و ممکن آن که نه هستی او ضرور است و نه نیستیش ، مثال چنان که گویی مردم جانور است و این نسبت بایسته بود یعنی واجب الوجود است ، دیگر آنکه گویی مردم سنگ است و این نابایسته است یعنی ممتنع الوجود ، سه دیگر آنکه گویی مردم نویسنده است و این شایسته است یعنی ممکن الوجود.[1]

اکنون گوییم هر ممکنی را به آن هستی غیر که بدو متعلق است سه اعتبار است ، یکی آنکه اگر هستی آن غیر را اعتبار کنند که او علت وجود اوست چنان که گذشت آن را بایست و واجب گویند از بهر آن که به هستی علت ، هستی معلوم لازم شود ، دویم آن که اگر نیستی آن غیر را اعتبار نمایندکه او علت هستی اوست و آن را ممتنع خوانند از بهر آن که هستی معلول به علت بود علت موجود نباشد معلول نیز موجود نبود ، سیوم آن که اگر هستی او را اعتبار کنند بی آن که به هستی یا نیستی آن غیر التفاتی رود آن را ممکن الوجود نامند از بهر آن که علتش نه موجود بود نه معدوم و این را مثال آریم دود شهیر و آن را چهار است که هست از دود و اگر اعتبار وجود دود کنیم چهار واجب بود و اگر فرض نیستی دود نماییم هستی چهار ممتنع باشد و اگر به هستی و نیستی دود نگریم هستی چهار ممکن باشد و واجب الوجود آن است که وجوب او اَز فرگوهر یعنی ذات اوست نه غیر ، و

۱ـ به زبان ساده اگر شئیی هستی از خود داشته باشد او واجب است و اگر هستی آن از غیر است او ممکن است و اینکه هستی نه از خود و هم از غیر نداشته باشد آن ممتنع خواهدبود.(ه.ش)

وجوب غیری از اوست ، پس هر آن موجودی که بیرون از اوست به قیاس او ممکن الوجود است [و] روشن تر گردانیم ، مفهوم یا واجب الوجود است یا ممتنع الوجود یا ممکن الوجود ،زیرا که نظر به نفس مفهوم او کرده قطع نظر از غیر او اصلاً اگر امکان نیستی و عدم نداشته باشد واجب الوجود بود و اگر قابل هستی و وجود نبود ممتنع الوجود است چون گردآمدن دو مه دشمن یعنی اجتماع نقیضین(دو دشمیر) و اگر او را شایستگی و امکان هردو بود ممکن الوجود باشد و ممکن الوجود را ناچار است از هستی[1] دهنده[ای] ،که آن را سازنده و فاعل[2] آن ممکن خوانند زیرا که اگر نسبت به هستی و نیستی هردو برابر باشد بی تفاوتی به مه آسمانی هوش یعنی به بدیهه عقل دانیم که هستی او را مرجحی باید که به او موجود شود و آن سازنده اوست و اگر برابر نباشد هستی وی واجب نتواند بود الا ممکن نباشد بلکه تواند بود که هستی او راجح باشد بر نیستی بی آن که به سر حد وجوب رسد و این رجحان در هستی ممکن پسند و کافی نباشد ، چه اگر این ممکن به این رجحان که ذاتی اوست قابل نیستی نباشد واجب بود نه ممکن و اگر قابل نیستی بود لازم آید که نیستی و عدم با آن که مرجوح باشد به فعل آید و وجود راحج به فعل نیاید و این نیز به بدیهه عقل محال است . پس روشن شد که ممکن به هر تقدیر محتاج است به سازنده و یقین است که او تا موجود نباشد غیر را موجود نتواند ساخت ، چون این پیشرو یعنی مقدمه دانستی بدان که شک نیست در هستی ممکنات مثل حوادث و مرکبات ، پس

---

۱- بدان که هر موجودی و هستی داری که تعلق و نسبت به چیز دیگری داشته باشد اگر نیستی آن چیز دیگر فرض کنند نیستی آن موجود و هستی به ظهور آید مثلا اگر نیستی فخّار فرض کنند نیستی ظروف و کوزه ها به ظهور آید پس این چنین خلقت را سبب الوجود خوانند.ل

۲- بدان که علت مادی مثل چوب و سنگ و گل و امثال آن آنچه اسباب خانه است اینها همه ماده و فاعل خانه است و علت فاعلی بالفعل سازنده مثل نجار و بنا است و علت صوری یعنی سازنده های صورت یعنی صورت و شکل و نقش خانه است و علت غایی به نشستنی و بودن است و در آن خانه باز برای صاحب خانه.ل

هر ممکنی که هست اگر کننده او واجب الوجود است آن چه خواستیم شد و اگر ممکن الوجود باشد سازندهٔ او را نیز سازنده[ای] باید و او نیز اگر واجب الوجود نبود کنندهٔ دیگر خواهد ، پس یا آن است که روروۀ سازندگی یعنی سلسله فاعلیت منتهی به واجب الوجود شود یا آن که کَپَرده یعنی دور لازم آید ، دور آن است که دو ممکن سازندهٔ یکدیگر باشند و این محال است زیرا که سازنده در هستی خود پیشتر و مقدم است بلا شبه پس اگر دو ممکن سازندهٔ یکدیگر باشند لازم آید که هر یک بر دیگر مقدم باشند به دو مرتبه و این محال است به بدیهه عقل و یا به روروه یعنی تسلسل کشد و آن نادرست است زیرا که میان هر واحد از سلسله و میان هر کدام واحد دیگر که باشد عدد غیر متناهی لازم آید که غیر متناهی فروبسته و منحصر در میان دو فرو بریده یعنی دو حاصر ترتیبی باشد و این محال است و اگر نباشد در سلسله دوتایی که در او نامتناهی بود پس نیست میان هر واحد که هست از آحاد سلسله و هرکدام واحد که باشد از آن سلسله الا عدد متناهیه پس واجب است که در همه نهایت باشد ، این است خواست ما و این روشنگر یعنی برهان را به کران پیوند گویندیعنی برهان انتها خوانند.

۲ـ شت نامدار آباد دوم فرماید :

چون بردو زنجیر هم پهلوآن یعنی اگر سلسلهٔ متضایفان الی غیرالنهایه باشد عدد یکی از متضایفان اکثر از عدد متضایف دیگرآن محال است چه متضایفین متکافیانند در وجود ، ضرورت بیان ملازمه آن است که اگر باشد تسلسل از جانب مبدأ بگیریم ما سلسله از مسبوق معین چون معلول اخیر پس معلول را مسبوقیت باشد بلاسابقیت و هر واحدی ازآحادسلسله را سابقیت است و مسبوقیت پس متکافی شودعدد سابقیات برمسبوقیات درآن چه فوق معلول اخیر است وباقی می ماند در معلول اخیر مسبوقیت بلاسابقیت ، پس زاید بود عدد مسبوقیات بر عدد سابقیات به **واحدی** و این محال

است و این برهان را هم پهلوان روشنگر گویند و به تازی برهان تضایف خوانند.
**۳**ـ شت وخشور وخشوران آباد سیوم فرماید:
که چون سلسله مذکور موجود بود اگر از آغازگاه و مبدأ این سلسله مثل ده واحد کم کنیم باقی ماند کمتر از سلسله اول به ده واحد و چون بر هم نهیم و تطبیق کنیم این سلسله را بر سلسله اول به این وجه نخست این سلسله را مطابق اول سلسله سازیم و دوم را با دوم بر این قیاس نتواند بود که در برابر هر یک از سلسله اول یکی از سلسله دوم باشد و الا لازم آید که زنجیر کل یعنی سلسله کل با زنجیر پاره یعنی سلسله جزوی برابر باشد و این محال است به بدیهه عقل ، پس لازم است که سلسله کمتر منتهی شود و زیادتی سلسله زاید به قدر متناهی است و این است خواست ما و این برهان را برهم نه روشنگر و به تازی برهان تطبیق نامند.
**۴**ـ پیامبر حق آباد چهارم فرموده:
که چون موجودات ممکنهٔ غیر متناهی موجود بود شِمُرش یعنی فرض توان کرد داغکی یعنی نقطه [ای]که از آن نقطه که به منزله معلول اخیر است دو کَشَک یعنی خطین چون دو ساق مثلث بیرون بریم بر وجهی که اگر در اول یک موجود بعد یک گز میان ایشان بود در دوم موجود و بعد دو گز باشد در سیوم سه موجود و بعد سه گز ، بر این نشان پس اگر موجودات و ابعاد نامتناهی بود لازم آید که موجودات و بُعد نامتناهی میان آن دو خط ممکن بود و امکان موجودات و بعد نامتناهی در آن دو خط محال باشد وگر نه لازم آید موجودی و بعدی که او را هر دو طرف بود مشتمل باشد بر زیادت های نامتناهی و محال بودن این ظاهر است و این برهان را روشنگر زینه و به تازی برهان سلمی نامند.
**۵** ـ شت وخشور نامدار آباد پنجم فرماید :
گوییم که اگرموجودات ممکنه وابعاد نامتناهی بود و دو خط متوازی را فرض توان

کرد یکی نامتناهی و دیگری متناهی ، چون میان کنج دوله یعنی قطردایره بر این وجه و همچنین فرض توان کرد این کره که خط دوم قطر او بود متحرک شود بر وجهی که قطر او از موازات به مسامتت روی نهد لامحاله چون از موازات به مسامتت روی نهد ناچار است از نقطه[ای] که آن نقطه اول نقاط مسامتت بود لیکن وجود نقطه که اول نقطه مسامتت بود در خط غیر متناهی محال بود برای آن که هیچ نقطه[ای] توهم نتوان کرد مسامتت را که نه آن نقطهٔ که بالای او بود اولی باشد به مسامتت و چون وجود نقطه[ای] که اول مسامتت بود محال باشد موجودات ممکنه و ابعاد نامتناهی محال بود و خواست ما این است و این برهان را روشنگر زی و به تازی مسامتت گویند.

۶ ـ شت وخشور وخشوران برگزیدهٔ یزدان خدیو جهان آباد ششم فرموده :

که چون زنجیر شایسته هستی ها یعنی سلسله ممکنات الی غیرالنهایه برد و به نوعی که هر ممکنی را سازنده[ای] باشد و او را نیز سازنده[ای] باید الی غیرالنهایه و این محال است زیرا که لازم می آید که یک عدد که آن عدد آحاد سلسله باشد هم جفت یعنی زوج و هم طاق یعنی فرد بود یعنی باید که عدد را نیمه دُرست و باید که نصف را صحیح نباشد و این محال است و بیان لزوم بدین گونه است که چون سلسله نامتناهی بر این وجه موجود باشد پس ممکن که مبدأ آن سلسله بود بایدکه در مرتبه اولیت باشد و فاعل او در مرتبه ثانویت و بر این قیاس هر یک از آحاد سلسلهٔ مرتبه معین خواهد داشت مثل سیومین و چهارمین و بعضی از این آحاد در پایه فردیت اند ، چون نخست و سیوم و پنجم و هفتم و بعضی در مرتبه زوجیت ، مانند دوم و چهارم و ششم و هشتم و نتواند بود که دو واحد فردی با دو واحد زوجی در پهلوی هم باشند بلکه پس از هرواحد فردی واحد زوجی و پیش از هرواحد زوجی واحدی فردی ، چون نخست با دوم و سیوم با چهارم پس آنقدر که واحد زوجی خواهد بود

واحد فردی نیز باشد و به عکس پس عدد آحاد فردی برابرآحاد زوجی بود ، پس عدد آحاد فردی نیمه عدد سلسله باشد پس عدد آحاد سلسله زوج بود زیرا که او را نیمه درست هست پس از این گوییم که این سلسله را فرد باید بود برای آن که چون یکی از سلسله کم شود و باز ماند سلسلهٔ کمتر از سلسلهٔ نخست به یکی و این نیز چون مشتمل است بر آحاد زوجی و آحاد فردی باید که زوج باشد بنابر وجه مذکور و زوج بودن این سلسله مستلزم آن است که سلسله اول فرد باشد زیرا که نصف او برابر سلسله اول نتواند بود کمتر نیز نتواند که باشد چه اگرکمتر بود اقلا به یکی کمتر خواهد بود و از این لازم می آید که سلسله دوم به دو واحد کمتر از سلسله اول باشد و حال آن که تفاوت به یکی بود ، پس لازم آید که سلسله اول هم زوج و هم فرد باشد چه او را هم نیمه[ای]درست هست و هم نصف صحیح نیست و این محال را مایه نامتناهی بودن سلسله است ، پس ضرور است که کرانه[ای] گیرد به سازندهٔ که او را سازنده[ای] نبود و آن بایستهٔ هستی است یعنی واجب الوجود و خواست ما همین است و این برهان را طاق و جفت روشنگر خوانند و به تازی برهان زوج و فرد.

۷ـ و حضرت وخشورکامل آباد هفتم فرماید :

که اگر موجودی هست پس واجب الوجودی هست به بیان ملازمه اگر موجودی هست آن موجود یا واجب باشد یا ممکن ، بر تقدیر اول ملازمه ثابت شد و بر تقدیر دویم گوییم هر چه ممکن باشد به انفراد موجود نتواند بود و تا موجود نباشد موجد غیر نتواند شد ، پس اگر همه موجودات ممکن باشند هیچ به انفراد نه موجود بود نه موجد غیر ، پس برآن تقدیر هیچ موجود نبود و این خلاف است[۱] ، پس نشاید که همه موجودات ممکن باشند پس موجودی غیر ممکن بود و آن واجب باشد و این

۱ ـ و این خلف است .(ل)

است خواست و این برهان را روشنگر تنهایی و به تازی برهان انفراد نامیده اند.
۸ ـ پیغمبری محقق آباد هشتم فرماید :
که مجموع ممکنات موجــوده به حیثیتی که هیچ ممکن باقی نماند ، موجود است از بهرآن که تمام اجزای او موجود است و ممکن است از بهـر آن کـه مرکـب اسـت از ممکنات ، پس او را سازنده[ای] باید و این اروندگر یعنی فاعل یا عین مجمـوع اسـت یا پاره و جزء او یا چیزی بیرونی و امـری خـارج و اول محـال اسـت ، چـه از آن لازم می آید که آن مجموع بر خود مقدم باشد ، دویم نیـز محـال اسـت چـه سـازندهٔ همــه می باید که فاعل هر جزوی از او باشد پس اگر جـزو فاعـل همـه بـود بایدکـه سـازندهٔ خود نیز باشد و آن محال است ، سیوم عین مطلوب است چه موجـودی کـه خـارج از مجموع ممکنات باشد لازم است کـه واجـب الوجـود بـود و ایـن برهـان را روشـنگر برآمد و به تازی برهان خروج خوانند.
۹ ـ فرستادهٔ جهان آفرین آباد نهم فرماید :
که گوییم اگر در موجودات موجودی نبودکه واجب الوجود باشد یعنـی او را وجـود از خود نبود ، لازم آید که همه ممکن باشند و هر ممکن را علتی بودکه واجب اسـت که با او در زمان موجود باشد و اگر نه ، لازم آید که با وجود معلول علت نبود ، پـس گوییم که آن علت اگر واجب الوجود بود مطلوب این اسـت و اگـر ممکـن الوجـود باشد لامحاله او را علتی باید ، در آن علت نیز همین بحث بازآیـد پـس یـا بـه واجـب الوجود رسد یا به تسلسل کشد و تسلسل باطل است ، پـس واجـب بودکـه بـه واجـب الوجود رسد.
۱۰ ـ فرسته فرشته خوی حضرت آباد دهم فرماید :
که گوییم حرکت متحرک مقتضای او نیست بل **حرکـت** از جهـت محـرک بـود و اجسام **آسمانی** را حرکت **نفسانی** است چنانکـــه در محلش بیان یافته که حرکت

سپهری طبیعی نیست و قسری نیز نه و چون او را روان یعنی نفس بود لامحاله او را در حرکت غایتی بود و غایت او نشاید که از حرکت جسم بود یا جسمانی چنان که در مقامش بیان نموده اند پس لازم آید که غایت او غیر جسمانی باشد و چون غیر جسمانی بود یا واجب الوجود بود مطلوب این است یا ممکن الوجود باشد ، به ضرورت یا تسلسل لازم آید یا منتها به واجب شود ، چون تسلسل جایز نیست پس منتهی شود به واجب الوجود و خواست ما این است.

۱۱ ـ شت وخشور وخشوران آباد آراد فرماید :

شید یعنی نور پیدا و پیداساز غیر خود است و توانگر یعنی غنی آن که ذات و کمالش متوقف به غیر نه و گدا و نیاز آن یعنی فقیر برعکس این نوری است که نمود تعینی هیئت غیر خود است ، شیدبیان یعنی نور عارض است ، نوری که چنین نیست شیدآزاد یعنی نور مجرد و آنچه نور نیست مستغنی از محالات است تیره گوهر یعنی جوهر غاسق جسمانی است و اگر مستغنی نبود تار نمودن بیانی یعنی هیئت ظلمانی عرضی نور مجرد اگر مفتقر محتاج باشد مفتقر به گوهر تارمرده یعنی جوهر غاسق میت بی حیات نخواهد بود چه صالح نیست که او ایجاد کند اشرف و اتم از خودی که در جهت نباشد پس مفتقر در تحقیق به نور قائم به ذات بود نه به غیر نمیرد و کی شیدان یعنی انوار قاهره را سلسله غیرالنهایه به برهان وجوب نهایت در مُرتبات مجتمعه واجب است که منتهی شوند انوار قائمه و عارضه و برازخ یعنی اجسام به نوری که نیست ورای او نوری و او شیدان شید یعنی نورالانوار است.

۱۲ ـ شت وخشور فاضل عامل جی افرام فرماید :

که احتیاج را از غنا باز دانند و غنا را از حاجت باز شناسند ، چون ممکنات همه محتاجند به موجد ، لابد موجودی باید که اصلاً به غیر خود محتاج نباشد تا اینها نسبت بدو ممکن باشند و آن واجب الوجود است و مر این دلیل را رهبر اهل کشف

کیخسرو ابن صاحب ناموس اعظم آذرکیوان در صغر سن بی نظر به کتب یا نامه گردآور تقریر کرد.

۱۳ ـ شت وخشور وخشوران برگزیده یزدان خدیو جهان جی آلاد گوید :

که خاک اکثف[1] موجودات است و آب الطف از او و هوا لطیفتر از آب ، آتش الطف از باد و آسمان اصفی از آتش و نفس اصفی و اکمل از سماوات جهت تجرد ذاتی و عقل اکمل و اعلی از نفس بهر عدم مصاحب جسم در کمال اندوزی ، پس اکمل از او موجودی شاید که اتم از عقل بود از جهت غنا از موجود ،آن واجب است و وجود او از وجود موجودات مذکور واجب و فوق واجب موجودی نشاید چه مراتب کمال به انجام رسیده و زیاده بر این محال بود.

۱۴ ـ شت وخشور وخشوران برگزیده یزدان خدیو جهان راهنمای به مردمان شای کلیو فرموده :

که خلع تعلقات جسمانی کرده از هیکل عنصری جدا شدم و سایر اقالیم وجود گشتم ، عالم برازخ عنصری در جنب برازخ علوی چون دانه خشخاشی دیدم از خرمن سخت عظیم و نسبت به ساحت مجردات ، اجرام آسمانی را حلقه یافتم در دشتی بی کرانه و فضای مجردات را در پیشگاه حضرت موجود حقیقی چون قطره[ای] مشاهده کردم نسبت به محیط و در چنین عروج فوق دایره ممکنات و مشاهده عظمت حضرت واجب به تاب آفتاب علم الهی چنان دانستم که فوق آن موجود موجودی دیگر موجود نیست. اگر چه این مشاهده از سایر انبیای مذکور ، مذکور و مسطور است اما بنابر اختصار کلام از یک نبی ذکر نمود.

۱۵ ـ شت وخشور عظیم الشأن شای مهبول گوید :

نورالانوار یکی است اگر تصور کرده شود وجود دو نور مجرد غنی پس هر دو در

---

۱ ـ اکثف= تیره تر

حقیقت مختلف نباشد چه در طریقه یزدانیان یعنی اشراقیه انوار غیر مختلفه الحقایقند و ممتاز نخواهد شد یکی از دیگری به نفس چیزی که اشتراک دارند در آن یعنی از حقیقت نوریه مجرده بهرآن که به چیزی که امتیاز آید مغایر چیزی باشد که بدان اشتراک زاید و همچنین ممتاز نگردد به امری که فرض کرده شودکه آن امر لازم است مر حقیقت نوریه را چه ایشان اشتراک دارند در همان حقیقت که لازم است او را این امر و همچنین ممتاز نشود به بیان بیگانه یعنی به عارض غریب از ظلمانی یا نورانی ، چه نیست ورای ایشان مخصص جهت غیر مطلق بودن هر دو و اگر خاص کند یکی نفس خود را یاصاحب خود را پس باشند قبل از تخصیص هر دو متعین بی مخصص و تعین بدون مخصص محال است پس شید توانگر آزاد یعنی مجرد غنی واحد باشد ، این است مطلوب.

۱۶ ـ شت وخشور رفیع مرتبه شاهی مهبول گوید :

که چو فرض کنیم موجودین واجب الوجود هر آئینه باشند مشترکین در وجوب وجود و متمایزین به امری از امور آن که مابه الامتیاز است ، پس یا تمام الحقیقه باشد یا نباشد ، به اول راهی نیست چه امتیاز اگرتمام الحقیقه باشد چون امتیاز تمام الحقیقه مقتضی آن است که مشترک نباشد به چیزی پس وجوب وجود از اشتراک اینها خارج از حقیقت این دو باشد و این محال است چنانکه گوییم که وجوب وجود نفس حقیقت واجب الوجود است و همچنین راهی نیست به سوی دومین ، چه هریک از این دو مرکبند از چیزی که بدان اشتراک و امیتاز دارند و هر مرکب محتاج است به جزو خود پس ممکن باشند.

۱۷ ـ شت وخشور واجب التعظیم یاسان گفته : اگر دو واجب الوجود موجود باشد هریک عین حقیقت آن دیگری ، پس امتیاز ایشان از یکدیگر به واسطهٔ امری بود خارج از ذات ایشان پس ایشان در تشخص خود و امتیاز از عین خود احتیاج داشته

باشند به امر خارج و هر محتاج بر این وجه ممکن است.

۱۸ ـ شت وخشور صادق خدیو جهان یاسان آجام گوید :

اگر واجب الوجود متعدد بوده باشد من حیث المجموع ممکن بود چنانکه گذشت و هر ممکنی را فاعل می باید و فاعل این مجموع عین ذات او نتواند بود چنانکه معلوم شد که فاعل هر ممکن ، لازم است که غیر او بود و بر او مقدم باشد به اعتبار وجود و جزء او نتواند بود چه فاعل کل باید که فاعل اجزای او باشد و امر خارج نیز نتواند بود چه از آن دور یا تسلسل لازم آید و آن محال به همین وجه از تعدد واجب ، لازم شود که ممکن الوجود باشد بی فاعل و این محال است.

۱۹ ـ شت وخشور دانش طراز کیومرث فرماید :

اگر دو واجب الوجود موجود باشد از یکی آنچه سر زند از دیگری بر خلاف آن ، پس یک دم ممکن موجود نتواند بود.

۲۰ ـ شت وخشور محقق سیامک با جمعی که از دست نزاع حاکم نژاد گریخته به حضرت او دادخواه بودند فرمود:

گوید اگر دو واجب الوجود باشند باید که هر دو قادر باشند بر ممکنات ، چه عاجز ، الوهیت را نشاید پس یکی اراده امری کند و دیگری اراده مَه شکن یعنی نقیض آن نماید ، اگر مراد هر دو به فعل آید اجتماع نقیضین و اگر مراد هیچ یک به فعل نیاید ارتفاع نقیضین لازم آید و عجز هر دو و اگر مراد یکی حاصل آید دیگری عاجز باشد و عاجز الوهیت را نشاید.

۲۱ ـ برگزیده یزدان خدیو جهان حضرت صد وخشور هوشنگ فرماید :

که **واجب الوجود** ازآنجا که واجب الوجود است اقتضای کسی کهرانی یعنی شخصیت معین کند ، پس واجب الوجود بیش از یک شخص نبود و اگر نه از آنجا که واجب الوجود است این اقتضا کند ، لازم آید معین شدن او به علتی بود غیر ذات

واجب الوجود پس واجب الوجود محتاج بود به غیر و هرچه محتاج باشد به غیر ممکن بود ، پس واجب الوجود معین ، ممکن الوجود باشد و این محال بود.

۲۲ ـ شت وخشور تحقیق دوست طهمورث فرماید :

فرض کنیم که واجب الوجود دو بود لامحاله اشتراک میان ایشان از همه وجهی نبود ، چه هر دو در واجب الوجودی مشترک باشند لازم آید که در بعضی وجوه مشترک باشند و در بعضی ممتاز ، لامحاله آنچه بر آن امتیاز ایشان از یکدیگر بود یا ذاتی بود یا عرضی نتواند بود که ذاتی باشد و اگر نه لازم آید که واجب الوجود مهکونه یعنی جنس بود و آنچه بدان امتیاز حاصل آید بان یعنی فصل و از این لازم آید که واجب الوجود مرکب بود و هر مرکب محتاج است و محتاج ممکن ، پس لازم آیدکه واجب الوجود ممکن باشد و این محال است ، و چنین نتواند بود که عرضی باشد چه اگر مقتضاء غیر واجب الوجودی بود لازم آید که واجب الوجود در معین بودن محتاج به غیر باشد و این محال بود ، پس لازم آید که **واجب الوجود** بیش از یکی نبود.

۲۳ ـ شت وخشور صنایع طراز جمشید گوید :

واجب الوجود نشاید که بیش از یکی بود برای آن که اگر دو واجب الوجود فرض کنم لامحاله به حیثیتی یعنی به ماهیّت ، مختلف باشند یا متفق ، اگر متفق بودند یا ماهییّت هر یک اقتضای معین بودن کند یا غیر ماهیّت اقتضا کند در معین بودن محتاج به غیر بود پس نه واجب الوجود بود و اگر مختلف باشند هر دو لامحاله مشترک بوند در معنی وجود و معلوم است که معنی واجب الوجود جز وجود وجوب نیست ، پس لازم آید که از آن دو یکی ممکن الوجود باشد و آن محال است ، پس لازم آید که واجب الوجود بیش از یکی نبود و خواست همین است.

۲۴ ـ شت وخشور اهرمن برانداز فریدون فرماید :

که هر ممکنات موجوده را یک واجب کافی است چنانکه در صدور کثرت به ترتیب در کتب مبرهن است و اگر واجبی دیگری بود هر آیینه معطل باشد و معطل وجود را نشاید و مر این تقریر را بی وجدان این دلیل در کتاب مظهر موعود کیخسرو ابن صاحب ناموس زحل پایه آذرکیوان مذکور ساخت.

۲۵ ـ شت وخشور عامل عادل باذل مینوچهر فرماید :

از یک واجب الوجود این عالم سر زده ، اگر واجب الوجود دیگر باشد هرآئینه از او نیز عالمی پدید آید ، اگر موجودات عالم واجب ثانی همین موجودات باشند لازم آید یک چیز را دو مکان طبیعی بود و اگر غیر موجودات این عالم بود هرآیینه ممکن نباشد و آنچه ممکن نیست ممتنع خواهد بوند چه واجب نتواندکه باشد از آن که او را موجد نباید و اگر از واجب ثانی هیچ موجود نیاید معطل بودن و بی کار هستی را نشاید ، و این دلیل را سالک طریق عرفان ابن صاحب ناموس اکبر آذرکیوان در صغر سن بی آن که بر این دلیل مطلع باشد با راقم نامه تقریر کرد بنابراین دلایل مقرر گشت که واجب الوجود را دوشمان یعنی ضد نبود.

۲۶ـ شت وخشور باذل خدیو عادل عفیف کامل سیاوخش فرماید :

بدان که توانگر یَله یعنی غنی مطلق آن بود که هیچ نوع کمال از او فوت نشده باشد ، پس واجب الوجود اگر دو بود لازم است که هر دو غنی مطلق باشند و از این ضرور است که هر دو از یکدیگر مستغنی بُوَند و ما بیان کرده ایم که هر غنی که از او چیزی مستغنی بود غنی مطلق نباشد ، پس لازم شود که هیچ یک از آن دو واجب الوجود غنی مطلق نباشد ، پس واجب الوجود نباشد.

۲۷ ـ شت وخشور مجرد مفرد تارک شهنشاه کیخسرو گوید :

که در **فرّدانش** یعنی حکمت بیان کرده ایم که مانند و انباز یعنی مثل و مشارکت در گونه یعنی نوع بود و معلوم شد که واجب الوجود بیش از یکی نشاید ، پس او را

مثل و شریک نباشد و همچنین نباید که او را دوشمان یعنی ضدی بود برای آن که ضد به دو معنی اطلاق کنند ، متساوی در قوت و آن را همتا نیز نامند و دیگرمشارک در نهاده یعنی موضوع ، چون غیر واجب همه ممکن الوجود است ، محال است که مساوی واجب الوجود در قوت باشد و بدین معنی او را ضد نباید و معنی دیگر آن که از ضد مراد عرض باشد که با عرض دیگر در موضوع جمع شود ، این نیز بیان کرده ایم و در حکمت مبرهن است که واجب الوجود تحت یکی از مقولات نیست.

۲۸ـ شت وخشور زمان کی نشین فرماید :

که واجب الوجود پیوسته یعنی مرکب نیست ، از آن که موجود یا مرکب است که آن را دربست و دروبست گویند ، یا ناپیوسته و بی بند که آن را دّر نادر و آوریده و آدربست و نادربست و کاموس و به تازی بسیط گویند یعنی اگر او را بهره و بخش که عبارت از قسمت است توان کرد به اجزا چون بدن مردم و اجسام دیگر که منقسم می شوند به اعضا و اجزا ، آن را مرکب خوانند و اگر قسمت نتوان کرد به اجزا اصلا ، آن را بسیط دانند ، واجب الوجود بسیط است بدین دلیل که هر مرکب محتاج است به جزء خود و وجود او مؤخر است از وجود جزء چنانکه عقل سلیم حاکم است به آن که هرگاه جزء یافت گشت ، او یافت شد و هرچه این دو حال داشته باشد ممکن است پس واجب الوجود مرکب نباشد.

۲۹ـ شت وخشور زمان اروند گوید :

اگر واجب الوجود مرکب باشد او را جزء بود ، آن جزء یا واجب الوجود بود یا ممکن الوجود ، بر تقدیر اول لازم آید که چند واجب الوجود موجود باشد و این محال است چنانکه گذشت و بر تقدیردویم آن جزء را فاعل باید و سازنده ، نشاید که واجب الوجود بود زیرا که فاعل اول موجود می شود بعد از آن چیزی را وجود می دهد و اگر **واجب الوجود** فاعل جزء خود بوده باشد بایدکه **وجود** او از پارهٔ

بیشتر یعنی برجزء مقدم باشد و حال آن که جزء مرکب بر مرکب مقدم است و نشایدکه غیر واجب الوجود باشد زیراکه هر چه ممکن الوجود است وجود از واجب الوجود یافته اگر آن فاعل غیر از واجب الوجود باشد باید که واجب الوجود مقدم باشد بر جزء خود به دو مرتبه و این محال است پس مرکب نبود.

۳۰ـ پیشوای بیش خردی سزا ملك عادل باذل و شهریار نامدار یعنی انسان مدنی مشهور ، لهراسپ فرماید : نشاید که واجب الوجود مرکب بود چه مرکب ممکن الوجود است ، چون واجب الوجود مرکب نباشد لازم آید که او را مهگونه و بازار یعنی جنس و فصل نباشد چون جنس و فصل نبود او را واوار یعنی حد نباشد.

۳۱ـ پیرای وخشور موفق شهنشاه گشتاسب فرماید :

چون واجب الوجود مرکب نیست معلوم شد و ثابت گشت که جسم نیست ، چه تن یعنی جسم جوهری است که قابل قسمت است در طول و عرض و عمق ، پس او منقسم شود مثل نصف و ثلث و ربع و امثال آن اجزا و هر چه اجزا دارد ممکن است پس واجب الوجود جسم نبود.

۳۲ـ شت وخشور وخشوران موفق فاضل و رهنمای کامل زراتشت فرماید :

اگر واجب الوجود جسم می بود به اجزا منقسم گشتی و اجزا ابرایه یعنی علت جمله بودی و جمله معلول او پس اگر عدم اجزا فرض کنند عدم واجب لازم آید ، پس ممکن الوجود بود نه واجب الوجود.

۳۳ـ جامع کمالات بشری اسفندیار گوید :

چون واجب الوجود جسم نیست دانسته شد که بیان یعنی عرض نیست به حکم آن که قائم به جسم است و اگر تقدیر عدم جسم کنند عدم عرض لازم آید چون جسم نیست به روشنگر یعنی برهان درست شد که غیر نیز نیست چه او به جسم قائم است.

۳۴ـ ملك ملك خصال درازدست خدیو نامدار بهمن فرماید:

عرض موجوداتی است یعنی طعم و بوی و امثال آن ، هرچه این خصال داشته باشد ممکن الوجود بود ، ممکن الوجود واجب نباشد.

۳۵ ـ فرزانه زن کامل و حکیم محقق همای ملقب به آزاد چهر فرماید :

که چون واجب الوجود جسم نیست او را بو جای یعنی مکان و سوی یعنی جهت نباشد از برای آن که آنچه در مکان و جهت باشد جسم و جزء و صفت جسم بود و جسم و جزء جسم قابل تجزیه بوده باشد و مکان تابع اوست در وجود و محتاج بدو ، هرچه به غیر محتاج باشد ممکن است ، پس واجب الوجود را مکان و جهت نباشد.

۳۶ ـ حکیم مدبر دستان سام گوید :

که چون واجب الوجود را مکان وجهت نباشد باید پذیرای هماک یعنی قابل اشارت نبود یعنی اشاره بدان نتوان کرد الا از روی عقل.

۳۷ ـ پیرای وخشور شت رستم گوید :

بنابراین مقدمات معلوم شدکه واجب الوجود دیدنی و مرئی نیست ، چه هرچه مرئی شود در جهت بود زیرا که در رویت شرط است که مرئی در مقابل مبصر باشد یا در حکم مقابل و هرچه این چنین بود در جهت باشد و مبرهن شد که واجب الوجود در جهت نیست ، پس مرئی نتواند شد الا به چشم روان که آن نگرش نیازمند نیست به سو یعنی به جهت.

۳۸ ـ شت وخشور متوغّل[1] در بحث و تأله بهی ساسان فرماید :

که نوبتی از بدن گسستم و به معاونت پدر روانی یعنی رب النوع از عناصر بیرون رفته افلاک پیموده به مدد نفوس و عقول آسمانی به حضرت مهین هوش یعنی عقل اول پیوستم و فوق دایرهٔ امکانی نور بی جهت و طرف دیدم که سایر انوار بی جهت از حضرت او نور می گرفتند چه به واسطه و چه بی واسطه و محو مشاهده جمال او و

---

۱ ـ متوغّل = مشغول در کاری

لذیذتر از دیدن آن ذات لذتی نمی دانم و بر من به زبان ادراک معلوم گردانیده اند که شید توانگر یعنی نور غنی و بایسته بود یعنی واجب الوجود این نور است و بسا معارف یقینی مرا حاصل گشت و باز از طریق مذکور معاودت نموده به توجه پدر مهربان یعنی رب النوع به تن عنصری پیوستم و راد رزه یعنی ملکه فراز آمده که هرگاه خواهم پیرهن وار بدن را انداخته بدان منزلت مذکور شتابم.

۳۹ ـ شت وخشور حق جاماسپ فرماید :

که واجب الوجود جای نورسته یعنی محل حوادث نیست چه آنچه حادث شده است در وجود خود مستقل نیست و اگر مستقل باشد بایدکه دایماً موجود بود و الا ترجیح بلا مرجح لازم آید چه پربند یعنی نسبت وجود به جمیع ازمنه برابر است و اگر شرطی در وجود او باشد ، در وجود خود مستقل نبوده باشد و این خلاف مفروض است و از این با وجود شرط وجود در موجود بودن خود مستقل نتواند بود چون واجب الوجود خود در وجود خود مستقل است حادث نباشد.

۴۰ ـ شت وخشور معظم ساسان دوم گوید : هر حادث ممکن است و محتاج به فاعل و واجب الوجود محتاج به فاعل نیست پس حادث نباشد.

۴۱ ـ شهنشاه اردشیر بابکان فرماید :

اگر واجب الوجود را شناس یعنی صفت حادث باشد ، آن صفت را فاعل باید و فاعل مستقل ، ذات واجب نتواند بود چه ذات او قدیم است و هرگاه در صفت خود مستقل باشد بایدکه صفت او نیز قدیم حقیقی باشد و نتواند بود که غیر ذات مقدس واجب الوجود سبب حدوث صفت او شود و الا لازم آید که واجب الوجود در این صفت مغلوب غیر باشد و به غیر محتاج شود و از رهگذر غیر ، کمال یابد چه صفات حق تعالی همه صفات کمالند این همه محال است ، پس واجب الوجود محل صفت حادث نباشد.

۴۲ ـ شت وخشور ساسان سیوم فرماید :
واجب الوجود وجود محض است و اصلاً نتوان اندیشید که آن ذات موجود نباشد و اگر وجود زاید بود بر حقیقت ، واجب را به علتی عارض شده باشد هرآیینه این وجود از حیثیت افتقار[1] به سوی غیر ممکن باشد لذاته مستند به سوی علت پس ناچار است او را از موثری و این موثر اگر نفس حقیقت باشد لازم آید موجود بودن قبل از وجود از آن که علت وجود شئ را واجب است مقدم بودن بر معلول وجود پس واجب الوجود نفس حقیقت باشد.
بهر امتحان حکیم بزرگ موبدان موبد اردشیر از شاهنشاه بهرام گور پرسید :
اگر کسی شبه کند که وجود واجب معلوم ما است و کنه حق تعالی ما را معلوم نیست، حضرت شهنشاه فرمود که : جواب این آن است که آنچه ما را معلوم است هستی به سرس یعنی وجود عام مطلق است که مشترک است میان جمیع موجودات و آنچه کنه حق تعالی است وجود خاص به آن توان دانست که اصلا در غیر او یافت نمی شود ، حکیم عظیم تحسین فرمود.
۴۳ ـ شت وخشور پیرای عادل نوشیروان فرموده :
وجود واجب الوجود روان حیثیتی است یعنی نفس ماهییت استدلال کرده بر این مطلب ، بدین رنگ که اگر زاید بر ماهیّت او بود صفت ماهیت باشد ، چون صفت بود محتاج ماهیّت باشد ، چون محتاج ماهیّت بود لامحاله ممکن باشد ، چون ممکن بود او را سببی باید ، سبب یا ماهیّت بود یا غیر ماهیت ، نتواند بود که ماهیّت باشد و اگر نه لازم آید که مقدم بود به وجود بر وجود ماهیّت ، و سبب باید که بر مسبب مقدم بود ، پس لازم آید که ماهیّت را دو وجود بود ، لازم آید که شئ بر این نسبت یعنی شرط به نفس خود بود چون شرط نفس خود بود بر نفس خود مقدم

---

۱ ـ افتقار = نیازمند گردیدن

بود و همچنین نتواند بودکه غیر ماهیّت بود و اگر نه لازم آید کـه واجـب الوجـود در وجود محتاج به غیر بود ، پس واجب الوجود ممکن الوجود بود و این محال است.

۴۴ ـ شت وخشور کامکار ساسان چهارم فرماید :

که وجود از اعتبارات عقلی است ، چه در خارج زیاده بر ماهیَّت نبـود ، بـل در باربُـد یعنی ذهن زیاده بر ماهیّت بود چنانکه مقرر شد ، یعنی عقل را ممکـن بودکـه تفصـیل کند میان ماهیّت واجب الوجود و وجود او و تقریرش آن بود که گوییم اگـر واجـب الوجود در ذهن منقسم شود به ماهیّت و وجود لازم آید که او را مـاهیّتی هـری یعنـی کلی بود و هر ماهیّت که کلی بود ممتنع نبود که او را جزئیات نامتناهی بـود ، مـراد از نامتناهی بودن جزئیات کلی آن بود که هر چنـد جزئیـات آن کلـی واقع شـود هنـوز امکان دیگر جزئیات بود که واقع شود ، و چون هـر ماهیّـت کـه کلـی باشـد و ممتنـع نباشد که او را جزئیات نامتناهی بود ، پس حال باشد که چیزی از جزئیات آن ماهیّـت و وجودش واجب بود و اگر نه فزونی بی فزایشگر یعنی ترجیح بلامرجح لازم آیـد و این محال بوده چون وجـود هـیچ از جزئیـات آن ماهیّـت واجـب نبـود لازم آیـد کـه ممکن بود ، از این لازم شود که آنچه واجب الوجـود فـرض کـردیم ممکـن الوجـود باشد و این محال بود پس واجب الوجود را ماهیّتی غیر وجود نبود بر وجهی که ذهـن تفصیل آن به ماهیّت و وجود کند ، بل او هستی نـاب یعنـی وجـود صـرف باشـد کـه هیچ جزء دیگر در او تصور نتوان کرد هر چه غیـر او بـود یـا لمعـه[۱] او یـا لمعـه[ای] از لمعهٔ او بود و امتیاز او از دیگر موجودات به کمالیت وجود است.

۴۵ ـ شهنشاه پرویز فرماید :

صفات باری تعالی عـین ذات مقـدس اوسـت چنانکـه هـر آنچـه در ممکنـات مرتـب می شود بر ذات و صفات درباره واجب مترتب باشد بر ذات او بدون انضـمام صـفات

---

۱ ـ لمعه = نور

چه اگر او را صفت زاید باشد و عین نبود آنچه عین نبود در او احتمال غیر بودن هست ، چون ذات باری تعالی به انضمام شناسه های ایستا یعنی صفات ثبوتیه کمال می یابد هــر چه کمال او از رهگذر عین نباشد خالی از نقصی نیست و نقص بر ذات مقدس محال است پس صفات ثبوتیه عین ذات مقدس باشد چنانچه عالم باشد به نفس عِلم نه به علم.

۴۶ ـ شهنشاه یزدگرد گوید :

جز از ذات مقدس هیچ چیز قدیم نیست و عقول و نفوس به زمان قدیم انـد و بـه ذات حادث پس آنچه عین ذات مقدس نبود قـدیم نتوانـد بـود ، چـه قـدم مخصـوص ذات مقدس است ، پس او را اگر صفت زاید باشد قدیم نتواند و نیز حادث نیارد باشـد چـه واجب تعالی محل حوادث گردد و اگر واجب الوجود مجموع ذات و صفت را دانـد پس واجب را مرکب از اجزا اعتقاد کـرده باشـد ، ایـن دلیـل یزدگـردی را بـه اشـارهٔ کیخسرو ابن آذرکیوان ، مترجم داخل نامه کرده.

۴۷ ـ شت وخشور کامل ساسان پنجم فرماید :

که چون بیان شده است که تافتن سای یعنـی انطبـاع شـبح مبصَـر در تـری ژالـه یعنـی رطوبت جلیدیه شرط ابصار نیسـت نـه خـروج فـروغ یعنـی شـعاع از بصـر کـه ملاقـی مبصرات بود ، بل عدم حجاب میان باصر و مبصر در ابصار کافی است و وقـت مقابلـه مستنیر مر عضو باصر را از نفـس علـم اشـراقی حضـوری بـر مبصـر واقـع شـود بـدین ادراک او نماید و چون عدم حجاب در علـم اشـراقی حضـوری کـافی اسـت شـیدان شید یعنی نور الانوار شید ناب یعنی نور محض است واحتجـاب ذات از او و هـم غیـر او از موجودات عقلیه و حسیه از او ممکن نیست ، پس نورالانوار پیـدا و ظـاهر اسـت مر ذات خود را و مُدرک آن است چنان که در بیان عاقلیت هر مجردی مقرر شـده و غیر او نیز ظاهر است بدو ، لاجرم مدرک آن بود ، مقرر شده که نورالانوار را صفتی

حقیقی متقرره [۱]در ذات ، چون حیات و علم و قدرت و ارادت و سمع و بصر و جز این نیست ، بل همه عین ذات اند پس علم و بصر واحد باشند یعنی حجاب نشود چیزی از چیزی چنانکه در مشاهده حسی و نوریت و قدرت شیدریزان یعنی نور فیاض است به ذاتش پس شید آزاد ناب ، یعنی نور **مجرد** محض را صفات عین ذات است و علم واجب الوجود به ذاتش عبارت است از بودن او پیدا به ذاتش و علم او به اشیا بودن اشیا ظاهر بر او بر سبیل پیش بُد یعنی حضور اشراقی یا با نفس اشیا چون اعیان موجودات از مجردات و مادیات و صور ثابته آن چون فلکیات یا متعلقات آن چون حادثهٔ ماضیه و مستقبله که ثابته است صور آنها در نفوس فلکیه ، چه آنها اگر چه نباشد ظاهر بدو به نفس آن ، بل ظاهرند به متعلقات آن چه آن متعلقات مواضع و مواقع شعور مستمرند مر مدبرات علویه را جهت احاطهٔ اشراق ظهوری حضوری حق مر مدبرات یعنی نفوس فلکیه را بالذات و آنچه در آنها است چون صور حوادث بالعرض و چنین اگر باشد در مبادی عقلیه صور هر آئینه به تبعیت ظاهر و حاضر باشد چه مبادی چنین اند یعنی حاضر و این علم با اشیا کرآلشی است یعنی اضافی است جهت بودن علم عبارت از ظهور اشیا بر او و ظهور چیز مر چیز را اضافت است که حاصل شود یکی را به نسبت با دیگری و ظهور اشیا کافی است در علم حق و ابصار نمی باشد مگر به مجرد اضافه ظهور شیئ مر بصر را با عدم حجاب ، پس اضافهٔ آن به کل ظاهر بودن است او را ابصار و ادراک بر او و تعدد اضافات عقلی است و آن موجب تکثر ذات نه ، چه **لازم نمی آید** از تعدد اضافات و تکثیر ، چه لازم است اضافه واحد و آن اضافه مبدائیت است که مصحح جمیع اضافات است و معتبر نیست در اضافات تغییر مضاف الیه ، چه انتقال از یمین ما به یسار ما متغیر می شود اضافت ما به ذات دون تغیر ذوات ما در انفس.

---

۱ ـ متقرره= قرار گرفته

چنین است علم حق به اشیا هرگاه باشد حضوری اشراقی که تصور نکند در ذاتش ، پس لازم نیاید از بطلان شئ در اضافه تغییر در ذات خداوند ، چه هرگاه زید را به علم حضوری اشراقی یابد و یافت شود او را اضافه مبدائیت سوی آن و چون نماند زید باطل شود اضافه مبدائیت به غیر به تغیر در نفس علم حضوری اشراقی و قدرت طبقه یزدانیه در علم و حکمت به مرتبه[ای] بود که زبان از وصف آن قاصر[۱] است و درکتب این جماعت مسطور و بر السنه[۲]مذکور و مشهور که حکیم دانشوری به قصد بحث با ساسان پنجم از مصر که مقر افاده و استفاده او بود به ساسان آباد که مکان آن حضرت بوده توجه فرمود و مهمان شوهر و زن دربان خانگاه ساسان شد ، مادر زن او که پیر بود از آن حکیم پرسید :

که از کجا می آیی و چه غرض داری ، باید انسان را از سفر کهترکه حرکات بدنی است غرض زادِ راهِ سفر آخرت باشد نه اندوختن مزخرفات دنیوی که آن همه اینجا ماند و تعلق آن مانع وصول به مبدأ شود ، چون حکیم به تقریر و محاورهٔ او وارسید فرومانده پرسید که : فعل واجب قدیم است یا حادث ، زن جواب داد که : حادث عبارت از آن است که زمانی باشد و زمان ، مقدار حرکت فلک اعظم است و فعل واجب که فوق اوست بدین فرض[۳]قدیم باشد، حکیم باز پرسید که : بر واجب فنا راه یابد ، زن گفت : نه زیرا که ممکنات موجودند و ایشان را فاعل باید و اینها بی فاعل نپایند چه معلول بی علت نماند ، حکیم گفت : پس پدر علت پسر است و پسر بعد از پدر می ماند ، زن جواب داد که : پدر علت پسر نیست بلکه جزء سبب است چه با وجود پدر اگر مادر را قابلیت وجود گرفتن پسر نباشد بهم نرسد و واجب علت تمام است چنانکه آفتاب روز را ، حکیم به خود اندیشید که مناظره با ساسان نه حد من است چه زنی که او را در حضرت او مرتبه نه بدین دستگاه است و چنین زنان دیگر

---

۱ ـ قاصر= کوتاهی کننده ۲–السنه= زبان ها ۳– یا بدین عرض . ل

و شوهر ایشان را کامل یافته از راه ارادت متوجه حضرت ساسان شده بهره اندوز گشت و به نبوت آن حضرت ایمان آورد ، اگر چه این مقالات زن پیر شایسته آن نیست که بدان منزلت ساسان اظهار توان کرد اما غرض از این آن بود که ادانی[1] سکّان ساسان آباد به فیض جوار آن حضرت بدین مرتبه سربلند شده بودند تا به خواص که بدان حضرت راه داشتند و به هدایت او مختص گشته بودند چه توان گفت و اعتماد این طبقهٔ رفیعه نه بر دلایل نظری است بلکه بر کشف و الهام است که به چشم روان دیده به گوش جان شنیده اند چنانکه در حین خلع بدن مه آباد در باب مطلب مذکوره از نفس مقدس فلک اطلس روانان روان و شیدان شید اسپهبد و به تازی نفس کل عبارت از اوست ، شنیده که از حق نقل فرمود :

بایست شایست آفرین یکتای بی همتایی است ، یعنی واجب که مبدع و مخترع و صانع حقیقی ممکنات است ، واحدی است بی ضد و ندّ و مثل و شریک ، بودش اَپیوست بود یعنی وجود او مرکب نیست بلکه بسیط است ، پاره زو برکناره و لخت از او آواره یعنی جزء ندارد و آن یعنی جزء از او بر کنار است که ممکن را است و علامت امکان و تبعیض از او دور است و از آن حضرت آواره از عدم گذار بر وجود مقدسش کالبد بدن نه ، و تن آسا نیست یعنی جسم نیست و جسمانی هم نه ، جا ندارد ، سوش نی . نور او بی مکان و جهت است چه آن حضرت در مکان و جهت نیست ، دیدنش جز به چشم روان روا نه ، رویت آن ذات پاک غیر از دیدهٔ نفس ناطقه که از آلایش جسمیت پاک است جایز نیست و به دیده سَر دیدنش نه سزا ، یعنی به چشم سر او را نتوان دید و بدین دیده مرئی گردد نگویی که خطا است و به دیده سر ، غیر جهانی نتوان دید ، لابد این دید را بدان حضرت راه نه ، نه نُوبُن ، نه نوستان آن ذات حادث نیست و محل حوادث هم نه ، تابش ناب هستیش ویژه ،

---

۱ ـ ادنی = دون پایه

نور او نوریست پاک از شایبه زیاده بودن بر وجود ، چه وجود آن حضرت عین ذات مقدس است و او نفس ماهیّت ، چه شید را چیزی نپوشیده ، گوید پدیدار است از آن که نور به **خودپیدایی** است که دیگری را پدیدار سازد لاجرم بر او چیزی پوشیده نماند بود و هست و باشد یعنی عدم و فنا را به ساحت عظمت او راه نیست.
نازایش و همیش[همیشه] جاودان زودان ازل از اوست و همیشگی را این مرتبه از بودن در بندگی با اوست و همواره در حضرت او ؛ و ابدیت از او شناس ، تاب خرد پیدا و فروغ روان دید او نور عقل هستی حضرت اوست وضیای[1] روح دیدن جمال به کمال آن ذات مینوان مینو ، این سور جنت همه جنات این شادی است که نظر روان بر آن ذات افتد و او بر نفس تابد ، این بهروزی روزی باد ، این پایه و مرتبهٔ بهروزی است و روزی همه اخیار باد ، روی به او ، ای تاب آباد بِرَو و بخرام به طرف حق به قدم نفس مقدس به راه بی جهت .

ای تو تجلیات حق تو که آبادی.

۱ ـ ضیاء= نور ، روشنایی

# رسالهٔ

# زردست افشار

نوشتهٔ حکیم هوشگوی

ترجمهٔ: دادپویه ابن هوش آیین

**بسم الله الرحمن الرحیم**

سپاس بیشتر از قیاس حضرت مُبدع عقل و واهب خیر و جاعل کل و فاعل حقیقی که نورالانوار و رب الارباب است و درود بر سید و امام عالم امکان عقل اول که پدر تحقیقی و نور اقرب است و سایر ارباب اجرام علوی و اجسام سفلی از بسایط و مرکبات تامه و ناقصه را خصوصاً نیر اعظم شت وخشور وخشوران برگزیده یزدان خدیو جهان رهنمای اول مه آباد را که راهبر ابدالآباد است و مدبر عالم استحقاق ، خداوند صفت مملکت کیخسرو اسفندیار حضرت صاحب ناموسی کیوان ایوانی که صاحب الزمان و والی امر است ، پس از این چنین گوید راهرو طریقه حقانی دادپویه ابن هوش آیین:

که حضرت صاحب الامری مر این بنده را امر فرمودند که رساله حکیم عالم کامل الهی هوشگوی که به وسایط از شاگردان صاحب ناموس تمام ساسان دویم است به نام شهشناه کشور معدلت ، هرمز شاه ابن ملک عادل باذل نوشیروان جمع کرده و سلطان السلاطین و ملک الملوک پرویزشاه آن نامه را بهر ظهور براهین کشفیه و نظریه آذرگشسب خوانده ترجمه کن به فارسی روشن دری آمیخته که افهام به ادراک آن قادر باشند و بعد از تتمیم این خدمت حضرت امام عادل و انسان مدنی کامل این ترجمه را به خطاب مستطاب **زردست افشار** سربلند گردانیدند ، منت خدای را ، بعد از این ترجمه اصل کتاب است.

## به نام ایزد بخشاینده بخشایشگر مهربان

اول ـ سر وخشوران حضرت مه آباد فرماید :
که کار نخست شیدان شید مه هنر بود ، نه هنر یعنی فعل اول نورالانوار به سبیل ابداع باشد نه صنع[1] یعنی نشاید که اول چیزی که از حضرت توانگر شید یعنی نور غنی خلعت وجود پوشد به لوث حدوث آلوده بود، برای آن که اگر حادث[2] باشد به سبب آن لامحاله[3] نتواند بود که واجب الوجود باشد چه دوام نشونگر یعنی موثر با حدوث نشون یعنی اثر محال بود و ممکن نیست که حدوث آن اثر سبب امری باشد مثل ارادتی یا زمانی یا حال دیگر که حادث گردد چه در نیستی سها و سود ناب[4] یعنی عدم صرف از این امور تصور نتوان کرد چون نتواند حادث بود لامحاله باس یعنی قدیم باشد هر آئینه به سبیل ابداع بود.
۲ ـ شت وخشور زمان رهنمای مردمان ، بادان ابن پیمبر عالم آرای ، شهنشاه جمشید فرماید :
که واجب تعالی واحدی است که در او اصلاً تکثر نیست نه به فرگوهر نه به استا یعنی ذاتاً و صفتاً اما عدم تکثر آن حضرت ذاتاً بنا برآن است که بیشی یعنی تکثر به معنی ترکیب است و ترکیب مستلزم[5] احتیاج است و احتیاج در ذات مستلزم امکان ، چنانکه در محلش ثابت کرده ایم ، اما عدم تکثر او به اعتبار صفت بنابر آن است که اگر او را صفتی باشد هر آئینه لازم آید که یک چیز هم فاعل و هم منفعل بود ، زیرا که فاعل تمام اشیا اوست ، پس فاعل صفت خود می باشد و بی تردد هر موصوفی

---

۱ ـ صنع= ساختن ۲- حادث= تازه ایجاد شده ، نو ۳- لامحاله= ناچار
۴- ناب= خالص ۵- مستلزم= موجب ، لازم

پذیرا وکارگر یعنی قابل و منفعل صفت خود و نتواند بودکه یک چیز هم فاعل و هم منفعل بود از حیثیتی که فاعل است مستلزم مفعول است و قابل مستلزم نیست مفعول را ، و نتواند بود که یک چیز هم مستلزم چیزی باشد و هم نباشد.

۳ـ شت وخشور وخشوران برگزیده یزدان خدیو جهان رهنمای آفریدگان جی افرام فرماید :که شیدان شید ، یکتای راستین است به همه رو ، یعنی نورالانوار واحد حقیقی است و از جمیع وجوه یکی ، پس روا نیست که حاصل شود از نورالانوار غیر نور ، تارگوهر یا تار نمودن یعنی جوهر ظلمانی یا هیئت ظلمانی که عرض باشد زیرا که اگر جایز باشد اقتضای نور غیر از اقتضای ظلمت بود ، پس اقتضای نور و ظلمت را مغایرت باشد ، پس ناچار است این ذات را از دو جهت بهر دو اقتضای مختلف ، پس ذات نورالانوار مرکب شود از موجب نور و موجب ظلمت و استحالهٔ[1]این روشن است چه ذات او بسیط است و در او اصلاً گمان ترکیب به وجهی نه ، پس ظلمت حاصل نشود از نورالانوار به غیر واسطه و نیز نور از آنجا که نور است در اقتضا[2]، غیر از نور اقتضا نکند پس اقتضای یکی از این دو نیست اقتضای مر آن دیگری ، چه اختلاف اقتضا دال است بر اختلاف جهت اقتضا پس از این در نورالانوار دو جهت باشد و وجه امتناع[3] آن بیان کرده شد ، یعنی بساطت و این برهان کافی است در استحاله حصول دو چیز هرگونه که باشد ، خواه دو نور یا دو ظلمت یا یکی نور و یکی ظلمت و در تفصیل گوییم که لابد است از فارق که میان دوئی را باشد چه اثنینیت[4]ممکن نیست الا به اختلاف ، یا به حقیقت باشد یا به شدت و ضعف یا به کمال و نقصان یا به عرض غیر متفق در هر دو ، چه اگر مشترک باشند هر دو از

---

۱ ـ استحاله= دگرگونی

۲- اقتضاء= سبب ، لزوم

۳- امتناع= خوداری

۴- اثنینیت= دوگانگی

جمیع وجوه میان ایشان اثنینیت نبود و تقدیر خلاف این است ، پس لابد است که اشتراک داشته باشند در چیزی چون جوهریت یا عرضیت یا نوریت یا غیر این ، معاودت[1] کند کلام به سوی چیزی که افتراق و اشتراک میان ایشان از اوست چنانکه گویم به چیزی که اشتراک است و امتیاز دو امر متغایرند به حقیقت پس لازم آید دو جهت در ذات حق چنانکه گذشت و آن محال است به وجهی که شناختی.

۴ ـ شت وخشور پیمبر پیشداد و فرشتهٔ پیشداد شهنشاه هوشنگ گوید :

اگر از یک چیز از آنجا که یک چیز است دو چیز صادر شود ، صادرشدن هر یک غیر صادر شدن آن دیگری بود و آن دو معنی مختلف باشد ، پس این دو معنی مختلف اگر هر دو داخل علت باشند لازم آید علت واحد نبوده باشد و اگر داخل نبوده و عارض باشند همان سخن در صدور این دو عارض از آن علت باز آید که در صدور دو معلول مذکور اعتبار کرده شد ، پس لازم آن است که یا علت واحد نباشد و یا به تسلسل[2] کشد ، این هر دو قسم محال است.

۵ ـ وحکیم صاحب دلیل و برهان حکمت بادان شاه ابن حضرت جم گوید :

که از واحد حقیقی جز یک چیز صادر نتواند گشت زیرا که اگر دو چیز صادر گردد هر آئینه مصدریت او مر آن دیگری را باشد ، پس یکی از دو مصدر غیر باشد و او را نیز علتی باید نقل کلام در مصدری است او کنیم پس دور لازم آید یا تسلسل واجب شود ، نتوان گفت اگر دلیل حق باشد لازم آید یک چیز نیز از واحد حقیقی صادر نشود زیرا که اگر از او چیزی صادر شود لابد باشد از مصدریتی و مصدریت چون نسبتی است میان فاعل و منفعل[3] عین هیچ یک نتواند بود و او را نیز علتی باید و مصدریت او را نیز علتی ضرور ، پس لازم آید دور یا تسلسل زیرا که می گوییم که مراد از مصدریت نه معنی مصدری است بلکه آن معنی است که به

---

۱ ـ معاودت= بازگشت ، رجعت　　۲- تسلسل = پیوسته　　۳- منفعل= اثر پذیرفته

واسطهٔ آن علت را با معلول مناسبتی باشد و این مناسبت غیر آن معلول نبود و آن معنی مصدری نیست.

۶ ـ شت وخشور وخشوران عالم آرای جمشید شهنشاه فرماید :

این که از یک چیز جز یک چیز نیاید آسان است یعنی بدیهی بود و پیش اکثر شاگردان آن حضرت این حکم از بدیهیات است.

۷ ـ شت وخشور خرد پرور باداان فرماید :

که از واجب ، نخست خرد یعنی عقل پیدا شود چون در محلش اثبات کرده ایم که واجب الوجود از کل وجوه واحد است پس لازم که از[او]جز یک چیز صادر نگردد چه اگر بیش از یک چیز صادر گردد لازم که در ذات آن حضرت بود و آن چیز که اول صدور یابد جوهری جدا از مایه و مفارق[1] از ماده از کل وجوه یعنی خرد ناب و هوش تنها که به تازی عقل صرف خوانند باشد ، برای آن که بیان کرده شده که گویش یعنی مقولات ده اند ، نُه نیگوهر یعنی عرض و یکی گوهر یعنی جوهر و نشاید که آنچه اول از واجب الوجود پدید آید عرضی باشد از اعراض ، زیرا که وجود عرض پس از هستی جوهر است پس پیش از هستی جوهر وجود عرض محال باشد و همچنین نشاید که آن جوهر غیر عقل بود چه در جایش ظاهر ساختیم که جوهر پنج بهره یعنی قسم است ، مایه یعنی ماده و پیکر یعنی صورت و تن یعنی جسم و روان یعنی نفس و خرد یعنی عقل ، و نشاید که ماده بود یا صورت چه مقرر شده که هیچ یک از ماده و صورت بی آن دیگری موجود نتواند بود و نشاید که جسم باشد چه در او ترکیب هست و صدور مرکب از واحد حقیقی محال است و نفس نیز نشاید زیرا که هستی نفس بیشتر از جسم نمی تواند بود پس لازم آید که عقل باشد.

---

۱ ـ مفارق= جدا شده

۸ ـ حکیم حکمت پیرای جامدان فرماید :

که چون به براهین ثابت کردیم که مبدأ تعالی واحد حقیقی است و از او جز یک چیز خلعت وجود نپوشد و آن پیره گرامی یعنی خلیفه مکرم غیر از عقل نیارد بود و جسم شایستگی این منزلت ندارد چه جسم مرکب است و حق فاعل هر جزء ازجزای او باید که باشد و اگر نه لازم آید که حضرت علت اولی فاعل نبود ، پس اگر معلول اول مرکب باشد جهت وجوب فاعل کل ، فاعلی هر جزء را لازم است که از واحد حقیقی متعدد صادر گردد و معلول اول یکی از اجزای جسم که پذیرا یعنی هیولی و پیکر تن یعنی صورت جسمی و به یک گونه یعنی صورت نوعیه اند نیارد که باشد ، جهت عدم استقلال ایشان بی دیگری ، لاجرم در خور مصدریت و فاعلیت سایر شایسته بودان یعنی ممکنات نباشد و معلول اول را فاعلی و مصدر بودن ضروری است تا سلسله ایجاد ممکنات به حضرت علت العلل منتهی شود ، الا تسلسل لازم گردد ، چون بیش از معلول اول ممکن نه ، پس به منزلت معلول اول نفس سر افراز نیارد شد زیرا که نفس به عدم استقلال مشهوره به بدن جسمانی در تاثیر محتاج است ، پس ثبوت یافت که معلول اول ممکنی است موجود که جسم و جزء جسم و محتاج به جسم و جسمانی در وجود و تاثیر نیست و عقل همین فرشته مقرب است بر او درود باد بَرنَش والا شاهی یعنی قاعده امکان اشرف.

۹ ـ سر وخشوران ، مه آباد چنین فرماید :

که چون دانسته شدکه شایسته یعنی ممکن دو بهره است ، بهری والا یعنی شریف و بهری زبون یعنی خسیس ، پس گوییم اگر قسم خسیس یابند لازم است که قسم شریف پیش از آن یافته باشند برای آن که اگر شِمُر یعنی فرض کنیم که اول ممکن خسیس از پیرایهٔ نخست یعنی علت اولی تعالی شأنه صادر شود لامحاله صدور آن با میانه یعنی به واسطه بود یا نه به واسطه اگر به واسطه بود لامحاله آن واسطه معلول واجب الوجود باشد و لاشک آن واسطه علت بود از برای آن ممکن اخس و معلـوم

است که علت اشرف از معلول باشد ، پس لازم که آید که قبل از آن اخس[۱] ، آن اشرف که واسطه است صادر شده باشد و اگر بی واسطه باشد گوییم که صادر شدن اشرف از او یا بی واسطه بود یا بواسطه ، نتواند بود که بی واسطه باشد و اگر نه لازم آید که از واجب الوجود اخس و اشرف بی واسطه صادر شود و از این در واجب الوجود دو جهت مختلف باید و این محال است و اگر به واسطه بود لامحاله آن واسطه باید که اخس باشد پس لازم است که معلــول اشرف از علت بود و این محال است هم بدان دلیل که رفت ، پس لازم است که چون وجود اخس و وجود اشرف ممکن است به حسب ذات و اخس را بیابند ، ضرور است که پیش از اخس اشرف را یافته باشند ، از این قاعده لازم آید که نورالانوار اول هوش یعنی عقل و غیر از عقل ممکن بود و لامحاله عقل اشرف از غیر عقل است که نفوس و اجسام و اعراض اند و ایشان را موجود یافتند پس ضرور است که نخست عقل از **حضرت حق** صادر شود که اشرف است و پس از آن غیرعقل که اخس است.

۱۰ ـ کامل بادان حکیم گوید :

توانگر **فرّ** پاک و شاه فرّ پاک یعنی غنی مطلق و ملک مطلق آن که محتاج غیر نباشد نه در ذات و نه در صفات و از غنی مطلق هیچ چیز مستغنی نشاید و اگر فرض کنیم که باشد چیزی که غنی را فراهم آمدن از فراهم نیامدن بهتر بود از او فوت شده باشد و از این از توانگر پاک نوعی از کمالات فوت گشته بود پس او نیازمند به غیر باشد در تحصیل آن کمال لاجرم غنی نباشد و هر چه غنی مطلق بود ملک حق باشد و بدان راد یعنی جود[۲]رسانیدن سود است در خور و لایق ، بی امید عوضی ، پس عطای تیغ خود و **سال**[۳] نادان را جهت عدم سیاقت نه جود است و به غرض عوض خواه دید بودی و گهر هستی یعنی موجودات عین چون زر و جامعه یا غیر

---

۱ ـ اخس= کم مرتبه ، فرومایه ۲- جود= کرم ۳- سال= نوعی چوب

موجودات عین ، مانند مدح و ستایش و سپاس و خلاص از مذمت و امثال آن نه جود است بلکه کاری که آن راد است یعنی معامله ، پس راستین راد یعنی جواد حقیقی آن است که فواید از فوایض شود بی غرض عوض ، پس اگر کار بایسته بود را غرضی بود لاجرم در فراز آمدن آن غرض نوعی از کمال او را بود که در فراهم نیامدن نباشد از این واجب در ذات کامل نبود ، پس کار مبدأ تعالی همه آهنگ یعنی اراده نبود ؛ وجامدان گوید : بدین معنی حق است اما اگر از اراده غرض فاعل علم به فعل خویش است و عدم کراهت آن بدین معنی علت اولی مرید باشد.

۱۱ـ دانیار ابن بادان گوید :

کار واجب الوجود را آرزو مه کران یعنی غرض و نهایت نبود چه او غایت سراسر موجودات است و**هر**موجود به حسب کمال اولی حاصله طالب کمال ثانی ممکن بود و در این طلب تشنه جوی **کمالات** حقیقی واجب به حسب امکان و شایق[1] حصول آن و آن مه آرزو یعنی شوق ارادی بود اگر شایق حیات دارد و الا طبیعی.

۱۲ ـ حکیم بزرگ دستان ابن سام فرماید :

که در محلش ثابت کرده ایم که جنبش آسمان ها ارادی است و جنبش ارادی یا از تصور فرویابی یعنی حسی بود یا از تصور عقلی و ثابت شد که فروکامی و خشمی یعنی شهوت و غضبی که داعی تصور حسی است در آسمانان نیست ، پس از خردی انگاشت یعنی تصور عقلی بود و این خواهشی باشد که خواسته و جسته و خوشی کرده بود یعنی مطلوب و مختار ، پس این غرض را دوست دارد و محبوب شناسد ، پس همیشه کردی یعنی دوام حرکت از برای بسیاری طلب است و آن از بسیاری محبت که شیفته و پس جویی و عشق آن را گویند ، پس باعث بر جنبش آسمان ها عشق است و معشوق سپهرها در جنبش یا چیزی هستی دار یعنی موجود است یا

---

۱ ـ شایق = علاقمند

امری غیر موجود ، اگر موجود نیست باید که به جنبش موجود شود و گرنه لازم آید که نفوس سپهران که جواهر مجرده اند از ماده جویای امری محال باشد و این محال است و چون به جنبش هستی باید نهادی یعنی وضعی یا چونی یعنی کیفی یا چندی یعنی کمی یا گویی یعنی اینی بود چه به جنبش جز این چیزی فراهم نیاید ، پس اگر معشوق ذات یکی از این امور باشد چون به معشوق رسند از جنبش باز ایستند و آن محال است بهر بُریده شدن زمان و اگر چیزی موجود بود پیدا است که جنبش از برای پیدا آمدن حالی است مر جنبده را ، پس آن حال حالی باشد از آن معشوق چون برخوردنی و به سودنی و دیدنی وگرنه طلب محال[باشد]یا بازایستادن درجنبش لازم آید پس باید حالی بُودکه آویزۀ تنها متعلق اجسام نباشد اما مناسب و مانند حال معشوق بود و الا مطلوب نبود و اگر چنین باشد یا ایستاست یعنی ثابت یا غیر ثابت ، اگر ثابت بود چون بدان رسد از جنبش باز ایستد پس آن حال مشابه معشوق حال غیر ثابت باشد ، چون چنین بود به کمال آن حال نتوان رسید مگر به راه همین که آن یکی از پی دیگری است و به تازی این را تعاقب نامند وآن حال مشابه به معشوق یا یگانه است یا بسیار ، یگانه نیست وگرنه آسمان ها را در روش همراهی یعنی اتفاق بودی در جهت پس بسیار است ، اما نه تنان یعنی اجسام و لواحق اجسام و الا بر این بهر فرودین جنبد و آن محال است ، چه نفس آسمانی که جنبانندۀ سپهر است برتر از اجسام و لواحق اجسام است چه مراد از عالی دراینجا به حسب مکان است که از آن عدم تناهی لازم آید ، پس غیر اجسام و لواحق آن است یا نفس یا عقل بود و اگر نفس بود هر آئینه شرافت رتبت نفس آسمان باشد ، نه نفوس آسمان باشد نه نفوس زمین ، جنبیدن اشراف از بهر زبون محال است و این نفس سپهری یا همین نفس بود که حرکت از او صادر شود یا غیراین و این نفس نشاید که باشد ، چه جنبیدن چیزی برای عالی خودش بی اعتبار غیری **محال** است زیرا که حال چیزی که بر این وجـه

بود فراز آمده باشد چیز را جنبیدن سوی فراز آمده محال بود و همچنین نباید که جز این نفس باشد زیرا که این غیر یا نفس سپهر زیرین بود و یا زبرین ، نفس سپهر زیرین نشاید چه نفس سپهر زبرین که اشرف است بهر زیرین که زبون است بجنبد و همچنین نفس فلک زبرین نیارد بود چه از این باید که سپهرِان سپهر را جنبش نبودی ، دیگر آن که همه جنبش ها به یکسو بودی.

چون دانسته آمد که معشوق آسمان ها نفس نیست ناگزیر باید که خرد باشد پس لازم است که عقل بسیار باشد برای جدایی جنبشها[ی]آسمان ها چه اگر دو آسمان را یک عقل معشوق بودی لازم آمدی که این دوفلک یا بیشتر را هیچ جدایی در چگونگی جنبش نبودی.

۱۳ ـ حکیم اعظم رستم زال گوید :

هر کمالی که خردها را **ممکن** بود بالفعل ایشان را فراز آمده است برای آن کـه اگـر لختی از آن بالقوه بود برآمدن آن کمال به فعل بی واسطهٔ جنبش های آسمانی محـال باشد و چون این سان بود نوعی از کمال او وابسته به تن آسـمانی بـود ، پـس از بـرای فراز آمدن آن کمال او را به تن سپهری آویزش باید ، چون به تن سـپری پیوسـته بـود نفس باشد نه عقل و ما او را عقل خواندیم و این محال است ، پس باید همه کمـالات عقول را به فعل فراز آمده بود.

۱۴ ـ شهزاده زریر ابن شهنشاه لهراسب فرماید :

جنبش دهنده سپهران را جنبش ها است بی تک یعنی نامتناهی ونیروی جسمانی را جنبش ها است متناهی چنانکه در جایش گفته ایم ، پس باید جنبش دهنده ها افلاک را قوت های جسمانی نبود و رهنما آن که جنبش دهندهٔ آسمان ها را جنبش ها است نامتناهی ، آن است که جنبش سپهر برایه یعنی علت زمان است و زمان را نهایت نیست پس جنبانندهٔ آسمان ها را در جنبانندگی **نهـایت** نبود و چون درست شد که

جنبانندهٔ آسمان ها نه نیروهای جسمانی است باید جنباننده نفس مجرد بود و جنبانیدن نفس تن را بهر آن است تا هر کمالی که او را بالقوه بود بالفعل شود و اگرنه توانگر یعنی مستغنی باشد از جنبش و چون این سان است باید که نفس در جنبانیدن نیازمند بود به چیزی که او را همه کمالات بالفعل فراز آمده باشد تا ممکن بود که آندکمالات او را از قوه به فعل آورد و آن چیز نشاید که نفس بود و گرنه چرخ یعنی دور لازم آید یا تسلسل و این هر دو محال است پس باید آن چیز نفس نبود پس عقل باشد و چون آسمان ها را در جنبش جدایی ها است خرد بسیار باشد.

۱۵ ـ حکیم کامل بشوتن ابن شهنشاه گشتاسب گوید :

نشاید که تن سپهری برایه یعنی علت تن سپهری دیگر بود زیرا که چون چنین بود یا پیچیدهٔ که حاوی[1] است علت پیچیدهٔ که محوی[2] است باشد و این نتواند بود پس باید حاوی در هستی و تشخص بیشتر باشد از محوی برای بیشتر بودن علت بر معلول ، اما چون اعتبار محوی با حاوی کنند هستی محوی واجب بودن محوی بعد از هستی حاوی واجب بودن حاوی است ، چه هستی سانه یعنی معلول واجب بودن معلول پس از هستی برایه یعنی علت واجب بودن حاویست ، پس هستی محوی به نسبت با هستی حاوی ممکن باشد ، پس نیست محوی ممکن بود و از نیستی محوی لازم آیدکه هستی اَبری یعنی خلاء ممکن باشد چه نیستی محوی و هستی خلاء یا نزدیکند به ذات یا خود یک چیزند که به دو اعتبار جدانـد اما هستی خلاء نایاب است پس نیستی محوی نشاید و این محال از فرض علت بودن حاوی محوی را خواست.

۱۶ـ اما ملکزاده نامدار شهنشاه کامکار نوش آذر ابن ده موبد اسفندیار فرماید :

که نشاید که محوی علت حاوی بود برای آن که حاوی اشرف و اقوی است و مقرر

---

۱ ـ حاوی = در بردارنده و آشکار	۲- محوی= در برگرفته شده و پنهان

شده که زبون واجب یعنی اخس و ضعیف علت والا و استوار یعنی اشرف و اقوی نیارد بود ، واجب نیاید چه واجب حقیقی است و جسم به علت کثرت از او نخیزد و نفس نیز نشاید که باشد چه او بی پروا از تن و بیشتر از او نیست پس عقل بود و از جدا جدا جنبش های آسمانی **بسیاریِ خِرد** پیداست و این دلیل نابس یعنی خاص است یعنی تن سپهری نشاید که علت تن سپهری باشد.

۱۷ ـ اما حکیم نامور بادان فرماید :

که تن ها درای یعنی تأثیر به صورت می کنند نه به ماده برای آن که او به صورت موجود می شود بالفعل نه به ماده ، آری هستیدار بالقوه باشد تا موجود بالفعل نشود فاعل نتواند بود لامحاله صادر از صورت به واسطه نهاد یعنی وضع باشد چه صورت دو گونه است ، صنفی به ماده ایستاده یعنی قائم به ماده بل به خودی خود و آن گونه قائم است به ماده چون پیکرگونه یعنی صورت نوعی و پیکر تنی یعنی صورت جسمی و این گونه همچنان که به مایه ایستاده است آنچه از او صادر شود هم به مایه بود ، پس به واسطه وضع که باشد چه آتش چیزی را که گرم می کند آن چیز را با تن او ملاقات باشد اما آن گونه که قائم به ماده بود بل به خود بود چون نفس ناطقه که به ذات جدا از مایه بود اما به حسب کارها نزدیک به مایه لامحاله او را جسمی باید که تعلق او خاص بدان تن بود در صدور کار از او ، پس لازم آیدکه تاثیر او به واسطه وضع بود پس موثر همه صورت ها به واسطه وضع باشد و دانسته شده که وضع میان پذیرا و میان پیکریعنی هیولی وصورت که پارهٔ تن یعنی جزء جسم اند محال ، پس او را تاثیر در هیولی و صورت محال بود ، هرچه علت چیزی بود نخست علت جزء های آن چیز بود چه اگر اجزا از او مستغنی[1] باشند آن چیز نیز از او توانگر بود پس محال است که تن علت تن باشد چون تن علت تن نیارد بود لازم آیدکه

---

۱ ـ مستغنی= بی نیاز

علت او نیز غیر جسم باشد و نشاید که واجب الوجود بود چه هیچ کثرت در او نتوان [ا]نگاشت و در تن کثرت هست بهر پیوسته بودن از ماده و صورت ، و محال است که واجب الوجود که دراو هیچ بسیاری به هیچ وجه نیست و از همه وجه یکتاست ، چیز **بسی دار** از او صادر شود ، پس درست شد که جوهری مفارق بود و آن یا نفس است یا عقل و نفس نیارد بود برای آن که بیان کردیم که تاثیر او با تنی باشد که آن تن را وضعی به اجزای جسم ممکن بود و گفتم وضع به اجزای تن محال است پس عقل باشد نه تن.

۱۸ـ حکمت طراز آباد آراد فرماید :آن که از یک چیز تنها به حسب جهات جداگانه شاید که بسیار چیز صادر شود ما گفتیم که آنچه اول از او صادر شد عقل بود ، پس حال از دو وجه بیرون نیست ، یا چنان بود که ازآن عقل نیز بیش از یک چیزصادر نشود واز آن چیزهمچنین یک چیز تا حدی که جایز نبودکه از یک علت دو معلول صادر شود و یا معلولی که در او ترکیبی بود یا چنین نیست ، وجه اول محال است به دو دلیل ، نخست آن است که اگر از هر چیزی بیش از یک چیز نزاید باید که دو موجود نیافتندی که در یک سلسله علت و معلول بودندی ، اگر همه موجودات در یک سلسله علت و معلول بودندی لازم آمدی که هر دو موجود که بودی مثلاً مردم و اسب لامحاله یک معلول بودی و دیگر علت ، خواه به واسطه و خواه بی واسطه و چون چنین بودی لازم آمدی که چون مردم نیست گشتی ، اسب نیست گشتی چه بدین تقدیر به ضرورت یکی از آن دو علت بود و دیگر معلول او ، لیکن چنین نیست چه بسیار از موجودات توان یافت که هیچ ترتیب در علت و معلول میان ایشان نتوان یافتن مثلاً چون سیاهی و سپیدی و آسمان و زمین و مردم و اسب ، وجه اول نادرست است باید وجه دوم درست بود.

۱۹ـ شت وخشور خداوند نظر بادان فرماید : اگر چنان بودی که از هر چیز بیش از

یک چیز صادر نشدی لازم آمدی که جسم را هستی نبودی برای آن که تن مرکب است از ماده و صورت و هیچ علت یکدیگر نیستند.

۲۰ ـ بازدان ابن بادان گوید :

و آن چنان است که از یک چیز صادر نشود مرکب و نشاید که از همه وجه یگانه بود چه بیان نموده آمد از یگانه همه وجه بیشیی نیاید و آن بیشیی که در او است یا همه از ذات او باشد والا لازم است که معلول نبود چه اگر معلول باشد جهت معلول بودن او نه ذات بود پس همه کثرت او را ذاتی نباشد و ما آن را ذاتی فرض کردیم و این محال بود و همچنین نشاید که همه کثرت او از علت بود وگرنه لازم شود که در هیچ موجودی کثرتی تصور نتوان کردن چون آغازگاه نخست یعنی مبدأ اول که واجب الوجود است در او هیچ بسیاری نبود چه چنان فرض کردیم که همیشه بیشیی از جهت علت بود و محال بودن این بهره هم ظاهر است پس لازم که لختی از آن کثرت از ذات او بود و بعضی از علت.

۲۱ ـ شت وخشور باذان ابن وخشور صاحب نظر بادان گوید :

بسیاری که در عقل تصور توان کرد این بود ، اوئی هستی یعنی هویت وجود و شایش به خودی یعنی امکان به ذات و بایش به دیگری یعنی وجوب به غیر و در هوشیدن خود یعنی تعقل ذات خود و در هوشیدن آغازگاه نخست یعنی **تعقل** مبدأ اول و لفظ عقل این همه اعتبارات را فرا گیرد و لیکن معلول اول یکی بیش نبود ، اما ثبوت هویت و وجود او را روشن است چه عقل موجود است پس او را وجود بود و چون موجود بود بی شک او را هویتی بود و چون نظر به حیثیتی یعنی ماهیت او کنیم قیاس با وجود ممکن باشد ، پس امکان ، او را ثابت گردد و به قیاس با مبدأ اول واجب به غیر بود ، پس وجوب به غیر او را ثابت شد و اما ثبوت تعقل خود و تعقل مبدأ اول برای آن است که او **مجرد** است به **ذات** خویش قائم لامحاله عاقل بود و

چون عاقل بود هم تعقل خود کند و هم تعقل مبدأ اول ، چه هم او و هم مبدأ اول مجرد از ماده ان و هر چه مجرد از ماده است لامحاله تعقل آن تواند نمود ، پس تعقل ذات خویش و مبدأ اول نماید ، بعد از این گوید که هویت و امکان در مه آفرید یعنی معلول اول از اعتبارات است که به نسبت با ذات خویش ثابت است از آن روی که بالقوه است و وجود و تعقل ذات خود در او از اعتبارات بود که نسبت با ذات خودش ثابت است لیکن از آن روی که بالفعل بود و تعقل مبدأ اول و وجوب بالغیر نسبت با مبدأ اول او را ثابت ، پس از این اعتبارات چهار نسبت با خودش ثابت بود و آن هویت و امکان و وجود و تعقل ذات خود بود و به نسبت با مبدأ اول که آن وجوب بالغیر بود و تعقل مبدأ اول.

۲۲ ـ هوشدان ابن بادان گوید :

هر عقلی را سه جهت است ، وجوب بالغیر و امکان در نفس و ماهیت او.

۲۳ ـ پیش پای ابن بادان گوید : در عقل دو جهت است وجوب بالغیر و امکان ذاتی بنابر قاعدهٔ اول.

۲۴ـ بادان گوید :

که دانسته شده که خرد **اشرف** بود از سپهر و لامحاله آن حال که معلول را به نسبت با علت بود ، شریفتر از آن حال باشد که نسبت را با ذات خود بود و دانسته شدکه چون دو معلول باشند یکی اشرف بود از دیگر و آن هر دو معلول نسبت به دو علت که وجوبست بودکه همچنین اشرف باشد یکی از دیگر ، بایدکه نسبت معلول اشرف به علت کنند و نسبت معلول اخس به علت اخس برای آن که به آسانی می دانیم که اگر دو علت در شرف یا در خسّت برابر باشند محال بود که یکی از آن اقتضای شریف کند دیگر اقتضای خسیس ، پس باید که معلول نخست که آن را **خرد نخست** خوانند بدان دو اعتبار که وجوب بالغیر و تعقل مبدأ که نسبت با مبدأ نخست

بود ، علت خردی دیگر که آن را خرد دوم خوانند بود و بدان اعتبارات اربعه آن که با ذات خود و آن هویت و وجود و امکان و تعقل خود است علت سپهر نخست بود و سپهر نخست را تن و روان بود و دانسته شد که روان سپهر اشرف از تن سپهر باشد ، پس باید که بدان دو اعتبار که او بالفعل بود که هستی و تعقل خود است علت روان آسمان باشد و بدان دو اعتبار دیگر که اخس است و آن امکان و هویت بود ، چه بدین دو اعتبار او بالقوه باشد علت گوهر آسمان یعنی جوهر فلك باشد و همین[1] اعتبارات اشرف بود لامحاله از بعضی ، پس هم بر این وجه مذکور به جهت اشرف ، خرد صادر شود و به جهت اخس ، آسمان تا آنگاه که نُه خرد و نُه سپهر بدین ترتیب تمام شود و از این خرد نهم به جهت اشرف ، خردی پیدا شود که آن را کار خرد و به تازی عقل فعال خوانند و مدبر عالم کون و فساد بود به جهت اخس آخشیج[2]چهارگانه بر آن وجه که در محلش یادکرده ایم صادر شد.

۲۵ـ بادان فرماید :

چون هر سپهری و خردی از اختلاف که در ذات خردی تصور توان کردن فراز آید موجب خردی و سپهری باشد ، عقول و **افلاک نامتناهی** لازم آید.

۲۶ ـ حکیم هوم یزدان پرست نبی فریدون که از کُمَل حکما است و از خلایق رمیده و در کوه ساکن گشته و گیرنده افراسیاب اوست و با کیخسرو معاصر بود گوید :

باید دانست که یقین این است که آنچه گوییم که خرد نخست علت سپهر نخست بود چه تواند بود که میان خرد نخست و این خرد که سپهر نخست از او صادر شده خرد نامنحصر بود و همچنین آنچه میان اجسام آسمانی که آن را طبیعت مقتضی گِردکردی یعنی حرکت مستدیر است و آن را پنجم منش و طبیعت خامسه خوانند

---

۱ ـ و همین اعتبارات لامحه بعضی اشرف بود از بعضی .(ل)

۲- آخشیج = جمع اضداد چهارگانه عناصر(آب ، آتش ، هوا و خاک).

تواند بود که آسمان ها نامنحصر باشد.

۲۷ ـ و حکیم کامل مرتاض سیمرغ که از دوری از جهانیان و اعراض از اعراض فاسدهٔ فانیه دنیویه او را بدین نام یعنی **عنقا** خواندند و دستان چون پروردهٔ اوست موسوم به **مرغ زاد گشت** فرماید :

که مرا از راه پیدا باش یعنی کشف معلوم است و در وقت **گسستن** از تن عنصری به اختیار منظور که میان خرد نخست که آفریدهٔ نخست است تا خردی که از او سپهران سپهر به هم شده خردها بسیار است و چنین میان سپهر نخست و سپهری که فراز آسمان حضرت کیوان است آسمان ها است بسیار و هر ستاره ای از ستارگان ثابت در آسمانی است ، چه هر سپهری را ستاره ای شاید از آن که هر سپهر فرود او را ستاره ای است ، فرازین را چرا نباشد ، اما جنبش این آسمان ها با سپهرفراز سپهر کیوان برابر است و گوید من دیده ام به چشم روان.

۲۸ ـ اما بازدان ابن بادان گوید :

درهرخردی **سه جهت** است وجوب بالغیر وامکان نفسی وماهیتی پس ازتعقل وجوب و نسبت به اول خرد صادر شد و به تعقل امکان و خسّت آن تن آسمانی و به تعقل ماهیت و نفس خود نفس آسمانی پس به نسبت علت اشرف به هم آورد اشرفی و آن خرد است و به امکان که اخس است و اخسی که ماده است.

۲۹ ـ جامدان ابن بادان فرماید :

که چون ثابت شد که نخست چیزی که از مبدأ تعالی صادر شد خرد نخست است و در او سه جهت متحقق می شود سوی خود بود یعنی وجود نفسی و سوی بایست جز خودی یعنی وجوب غیری و شایست خودی یعنی امکان ذاتی به اعتبار وجود نفسی که جز شرافت در او نیست خرد دوم را هستی داد که به ذات و صفات پاکیزه است از نقصان احتیاج به ماده و به اعتبار وجوب غیری که شریف است از رهگذر وجوب

اگرچه خسیس است از راه بودن به غیر روان آسمان برتر را ساخت که شریف است به اعتبار آن که به ذات محتاج ماده نیست اگرچه خسیس است برای آن که در کمال و هستی یافتن حاجتمند است بـه مـاده و بـه اعتبـار جهـت امکـان ذاتـی کـه آغازگـاه صفت های فرومایگی است و حاجت ها و جهت ها خسیسهٔ[نفسیهٔ یا نقیصهٔ] نقیسه تـن سپهر برین را پرداخت که بـه ذات و صـفات حاجـت بـه مـاده هیـولایی دارد و بـدین نشان از هر خردی ، خردی و نفسی و تنی آسمانی به اعتبار سه جهـت مـذکور صـادر شد تا خرد دهم که در فرودپایـه سـپهر نهـم اسـت صـورت هـا و نقـوش و اعـراض و صفت ها افاضه می فرماید بر عناصر بسـیطه بـرای آن کـه فـراهم آمـده اسـت او را از استعدادهای خاصه بـه واسـطه جنـبش هـای آسـمانی و اتصـالات سـتارگان و اوضـاع اختران و از این است که او را کارخرد و **عقل فعال** نامند.

۳۰ ـ حکیم بالغ خرد بادان فرماید :

که در خـرد **دو** جهت است وآن وجـوب و امکان است پس به اعتبار وجـوب خـرد وجود یافت و از امکان سپهر موجود شد بدین گونه تا سپهر نهم و خرد فعال.

۳۱ ـ حکیم سیمرغ فرماید :

این اعتباراتی که در عقل فعال است اگر وجودیه است ناچار است از مصدرهای بسیار به قدر بسیاری این اعتبارات چه از واحد حقیقی جز واحد صادر نتواند شد و اگر اعتباریه اند چون سلوب و اضافات این شمار و بسیاری در مبدء تعالی جایز باشد پس تواند بود که همه امور از مبدأ بی واسطه صادر شود و این درست نیست ، پس آن چه بادانیان در ترتیب هستی داران گفته اند ناتمام است.

بعد از این فرماید : از خردی که آن را فعال خوانند به جهت اشرف خردی صادر شود که رب آتش است و به جهت اخس جرم آتش و از رب آتش چنین تا زمین و از رب زمین به جهت اشرف مثلاً اول رب یاقوت صادر گردد و به جهــت اخس تن

یاقوت ، بدین ترتیب در پیوستگان درست و نادرست یعنی تام و ناقص اعتبار باید کرد و از راه پروردگاری خرد نوع باقی و از تصرف ستارگان جدایی تن را لازم و **رب** مردم را **سروش پیام سپار** و مه مردم خوانده.

۳۲ ـ شت وخشور وخشوران وخشور مه آباد فرماید :

که نزدیک شید یعنی نور اقرب بی نور است به خود یعنی فقیر است در نفس خویش از بهر امکان و نوامند است به نخست بُد یعنی غنی است به اول از جهت وجوب پس چون تعقل فقر کند به هیئت ظلمانی بیند و شیدان شید یعنی نورالانوار را حجاب نیست چه حجاب برازخ و غواسق[۱] و ابعاد بود و اینها را در آن حضرت گنجایی نه ، پس از اعتبار وجوب او به حضرت نورالانوار و مشاهدهٔ عظمت وجلال دادار حاصل شود از او نوری مجرد یعنی خرد دوم ، برزخ سایهٔ اوست و نور قایم برزخ فروغ او، حصول برزخ از آن است که در مشاهدهٔ **نورالنور** خود را مستغسق[۲] و مستظلم بیند نسبت بدو و نور تمام نور ناقص را قهر کند پس از ظهور فقر و استغساق[۳] ذات نسبت به حق بهر مشاهدهٔ جلال نورالانوار حاصل شود ظلی[۴] که آن برزخ اعلی است و از آن برزخی بزرگتر نیست و او فرا رسیده است همه را و محیط جمیع اجسام است بدینسان و بدین مشاهده آسمان ها و آخشیجان بهم رسند.

۳۳ ـ پیرای عادل و خسرو مرتاض عابد عارف حکیم کامل شهنشاه لهراسب فرماید :

که هرگاه حاصل شد از نور اقرب یعنی عقل اول[۵] نوری مجرد که عقل ثانی باشد با برزخی که عبارت از سپهر برتر و از آن نور ، نوری مجرد دیگر که خرد سیوم بود و

---

۱- غواسق = ماهیت در فلسفه و به زبان دیگر عالم کثرت و تعدد ، نور تیره یا با واسطه .(ه.ش)

۲- مستغسق = نور با واسطه یا غاسق شده که به تابش و افاضهٔ حضرت نورالانوار می تواندکامل گردد.(ه.ش)

۳- استغساق = طالب غاسقیت ، همان جنبه و جهت ناقص نوریه.(ه.ش)

۴- ظل = سایه

۵- خرد نخست یا بهمن و در زبان شرع ابراهیمی جبرئیل یا گابریئل .(ه.ش)

برزخی که آن را اخترساز و فلک ثوابت نامند و بدین ترتیب که بادانیان گفته اند که از هر خردی ، خردی دیگر و سپهری بهم رسد تا حصول نُه سپهر و جهان آخشیجی[۱] و دانسته شد که سلسله انوار مرتبه را واجب است نهایت ، جهت اجتماع باهم ، پس منتهی گردد این سلسله در جانب نزول یعنی تا نوری که از او نوری دیگر حاصل نشود(زیرا که تخلف علت از معلول محال است) و در هر برزخ اثیری(یعنی خالص مختار) هفتگانه سیارهٔ گردنده هفتگانه است و از کثرت کواکب ثابته بیرون از حصر بشری اند ، پس ناچار است بسیاری ایشان را از بسیاری خردها و جهات کثیره خرد که فزون از حصر باشد تا صدور این ممکن گردد و دانسته شد که بدین بسیاری ثوابت از نور اقرب یعنی عقل اول حاصل نشوند چه وفا نکند جهات او به اقتضای این کواکب ثابته ، پس اگر هشتم آسمان از یکی از فراز آن یعنی از احد عقول عالیه اقرب به مبدأ حاصل شده یعنی عوالی باشد که ایشان عقول عالیه اقرب به مبدأ اند نیابند در او جهات کثیره به تخصیص برای بادان که در هر خرد به جز جهت وجوب و امکان نداند و اگر از فرود اینان یعنی احد **عقول** سافله که ابعد از مبدأاند باشد نتوان انگاشت که برزخ سافل که آن ثامن باشد به فرض بزرگتر از برازخ عوالی بود و بر فراز و فوق برازخ عالی باشد و کواکب او از کواکب عوالی بُوند و محال بودن این پیدا است جهت ضرور بودن آن که برزخ صادر از عقل سافل خوردتر باشد از برزخ صادر از عقل عالی و همچنین به مکان فروتر وکوکبش کمتر باید پس استوار ننماید و پیش نرود.

این ترتیب بادانیان بدانچه نمودیم و هر ستاره که درکرهٔ ثوابت است لابد تخصیص به موضع و وضع معین دارد از اقتضاء مقتضی که متخصص شود بدو چه محال است که این تخصیص از ماهیت سپهر هشتم تا لوازم او باشد جهت برابر بودن نسبت سپهر

---

۱- همان عقول عشرهٔ مصطلح حکما و عرفا.(ه.ش)

هشتم ، به جمیع مواضع از بهر بساطت اجرام فلکیه و بودن او بر طبیعت واحد اگر ثوابت متفق به نوع باشند محتاج به مخصصات اند و اگر مختلف به نوعند پس امتناع صدور ایشان بدین وجه ظاهر و پیدا است و چون کی شیدان یعنی انوار قاهره که مجردند از برازخ و علایق و علاقه برزخی یعنی عقولی که اجرام اثیریه آسمانی و کواکب از ایشان صادر شده بیشتر از ده و بیست و صد و دوصد باید ، پس آسمان ها بیشتر از این باشند اما از این **قواهر** از آنچه برزخ مستقل چون سپهر حاصل نشد برزخ غیر مستقل که مرکوز است در سپهر مانند کوکب به حصول پیوست و برازخ مستقل که آسمان هااند اعداد ایشان کمتر از عدد ستارگان است و این قواهر کثیره با وجود بسیاری مترتب اند ، پس حاصل شد از نور اقرب نور دوم و از او سیوم و از او چهارم و از او پنجم و چنین تا به مبلغ کثیر و هرکدامی از این قواهر مشاهده می کند **نورالانوار** را و می افتد بر او تاب او یعنی واقع می شود بر او شعاع نورالنور ، چه حجاب میان ایشان نیست از جهت مقدس بودن از مواد و ابعاد و از انوار قاهر منعکس شود نور بعضی بر بعضی و از **عالی** همی **تابد** بر آن که تحت اوست به مرتبه ای تا آن که نور اقرب را **اشراق** برتحت اوست تا **نور ابعد** و هر فرودین یعنی نور سافل قبول کنندهٔ شعاع است از نورالانوار به توسط مافوق مرتبه تا آن که **قاهر ثانی** قبول کند نوشید یعنی نور سانح که شعاعی است **فایض** از نورالانوار به دو بار ، یک بار به **غیر** واسطهٔ و بار دیگر به واسطه نور اقرب و سیوم یک بار از صاحب خویش که نور دوم است و آنچه در پذیرد از نورالانوار به غیر واسطه که آن بار دوم است و آن که قبول نماید از نور اقرب بلاواسطه که بار سیوم است و چهارم ، اول بار از انعکاس صاحبش که نور سیوم است و مرّه[1] دوم از نور دوم و مرّت سیوم از نور اقرب و مرّت چهارم از نورالانوار به غیر واسطه ، بدین سان دوچندان و

---

۱- مرّه = دفعه ، نوبت

مضاعف شود نورتابان[1] یعنی انوار سانحه در نزول تا به جایی رسد که قوت بشری را نیروی احاطهٔ آن نبود چه انوار عالیه حاجب نگردد میان انوار سافله و میان نورالانوار چه **حجاب** از خواص ابعاد و شواغل برازخ است تا آن که به مبلغ کثیر رسد هر نور قاهر نورالانوار را مشاهده کند و بین[2] جزتاب است یعنی مشاهدهٔ غیر شروق است و فیض شعاع چنانکه دانسته شد پس چون افزوده شود انوار سانحه بدین گونه چگونه تواند بود و مشاهدهٔ هر عالی و اشراق نور او بر سافل غیر واسطه به واسطهٔ تضاعف انعکاس یعنی هرچه مضاعف شود انوار سانحه از نورالانوار چنان که گفتیم ، پس چه سان تواند بود مشاهدهٔ هرعالی و اشراق نور آن بر سافل که او متضاعف[3] الانعکاس است چه او منعکس شود به مشاهدهٔ سوی مافوق و منعکس شود به اشراق سوی ماتحت به خلاف نورالانوار چه ممکن نیست در حق حضرت او قید دوم که انعکاس به مشاهده است الا اول که آن اشراق است بدان که اشعهٔ برزخیه یعنی جسمانیه عرضیه چون واقع شود به برزخ اشتداد یابد نور در او از اعداد این اشعه چه اشتداد به حسب تعدد و کثرت است و گاه جمع آید در یک محل چنان که متمیّز نگردد اعداد آن اشعه مگر به تمایز علل ، چون اشعهٔ چراغ ها که بر دیوار افتد ، چه جدایی این اشعه بعضی از بعضی ممکن نیست الا به جدایی علل ایشان که چراغ ها است و ما چنان دانیم که شعاع که می افتد بر دیوار از یکی است نه واقع از دیگری برای این می افتد سایهٔ از بعض با بقای بعضی اگر واقع می بود از یکی غیر واقع از دیگری چنین نبودی نیست اشتداد اشعه به سبب بسیاری چراغ ها و نه بودن چراغ ها چون جزها علت ضوء دیوار چنانکه چیزی اشتداد پذیرد از یک مبدأ مانند آبی که اشتداد

---

۱ ـ نور تابان =آنچه قبول نماید از نور اقربی که بود به واسطه صاحبش که بار چهارم است. (ل)

۲ـ بینش جز تاب است .(ل)

۳- متضاعف= اضافه شده

یابد حرارتش از آتش مثلاً یا از دو مبدأ چون آب گرم شده از آفتاب و آتش بعد از زوال یک مبدأ آیا هر دو مبد أ باقی می ماند آن شدت که در حرارت آب نمودیم و اشعه بعد از رفتن چراغ باقی نیست و نیز چون اجزای علت بهر معلول واحد نیست چه این واحد چون اجزای علت نیست اگرچه چراغ ها نسبت به ضوء دیوار چون اجزاء علت است اما معدوم نمی شود ضوء[1] به عدم جزء به خلاف خانه مرکب که معدوم می گردد به نیستی هر جزئی و گاه جمع می آید اشراقات بسیار مانند دو شق دو جزء در یک محل در انوار چنانکه فراز می آید در اجسام ، لکن برازخ را علم نیست به زیادتی بر اشراق به خلاف آن که اگر باشد **اشراقات متعدده** بر زنده و عایب نشود ذات او از او نه از آن که بر او **اشراق می فرماید** و نه از آنچه زیاد می شود بهر یک پس حاصل شود عدد کیان یعنی قواهر مترتبهٔ کثیر بعض [ا]ز بعض به اعتبار آحاد مشاهدات و به اعتبار عظم اشعهٔ تامه که آن از آحاد اشراقات کامله است و این قواهر فرازیان یعنی اصول اعلون اند پس فراز آید از این اصول به سبب تراکیب جهات که آن فقر و استغنا و قهر و محبت است و مشارکات این جهات و مناسبات ایشان یعنی افتقار[2] حصول انوار عقلیه به جهات عقلیه و مناسبات میان اینها چنانکه اشتراک گیرد جهت فقر با شعاعات چنین مشارکت جهت استغنا به آن و از اینان انبازی[3]جهت مهتر بدان و چنین شرکت محبت با او و به مشارکت اشعهٔ قاهر واحد بعضی با بعضی و به مشارکت اشعهٔ انوار قاهره و مشاهدات آن و مشارکات ذوات جوهریه ایشان و به مشارکات بعض اشعه یا بعض[بعضی] اشعهٔ غیر اعدادکثیره[4] نامنحصردر حد فراز آید از هرجهت انفراد چیزی و به مشارکات هر نوری ، نوری از انوار در جهت از جهات چیزی و چنین از هر دو یا سه یا چهار آنچه

---

۱ - ضوء = پرتو نور　　۲- افتقار= نیازمند شدن　　۳- انباز= مانند، شریک

۴- یعنی اعداد کثیره.(ل)

افزود وچنین است حکم هر جهت با مناسبات که میان ایشان است و حاصل می شود در اصول به مشارکات اشعۀ همه ، سیّما[1]ضعیفه نازله در همه جهات با جهات فقر حاصل شدند ثوابت و کره آن و صور ثوابت مناسبه به اعتبار مشارکت بعض با بعض یعنی صور حاصل شده اند ازاعتبار مشارکت اشعۀ بعض با بعض دیگر و حاصل آید از حصول مشارکات اشعه جمیع با جهت استغنا و قهر و محبت بی جهت فقر ، چه هستند ایشان به این اشعه به سبب ثامن از جماعتی که از او اند پس چون باشند با آن سبب ارباب اصنام و مناسبات عجب میان اشعۀ شدیده کامله و میان اشعۀ بواقی از غیر کامله ضعیفه و متوسطه حاصل می شوند سنم داران ارباب اصنام نوعیه فلکیه و طلسمات بسایط و مرکبات عنصریه و هرچه در تحت کره ثوابت است از اجسام علویه یا سفلیه بسیطه یا مرکبه پس مبدأ همه این طلسمات نوری است قاهرکه صاحب طلسم نوع قایم النوری است و این را متاخرین **مُثُل افلاطونی** گویند به حسب وقوع ارباب طلسمات در تحت اقسام محبت و قهر و اعتدال مبادی خود اختلاف است در کوکب و اجسام دیگر در سعادت چون مشتری و زهره و نحسیه چون زحل و مریخ و اعتدال چون عطارد و انواع نوریه قاهره از اشخاص مقدم اند که آیت هااند در این عالم تقدم[2] آیت های عقل است که مقدم علیه است و ذات و امکان اشرف اقتضا کند وجود این انواع نوریه مجرده را از آن که ایشان اشرفند از انواع جسمانی بهر **مجرد** بودن آیت ها از مواد و چون یافت شود اخس واجب است که یافته باشند اشرف از او و چنانکه گذشت و انواع در عالم به مجرد برخور یعنی اتفاق نباشند چه اتفاقی دائمی اکثری نیست و این انواع موجود نزد ما محفوظ اند و متغیر نشوند جاودان از آن که نشود از انسان غیر از انسان و از گندم جز گندم پس از

---

۱- سیّما= خاصه

۲- و مقدم آیت هاء .(ل)

این دانسته شد که انواع محفوظ نزد ما به مجرد اتفاق نیست بهر آن که امور دائمه ثابته بر یک نهج [۱] مبنی براتفاقات صرفه نباشد و نه انواع ازمجردتصور نفوس محرکه فلکی عنایاتند چنان که بهزاده ابن جم بدان رفته که تصورات ایشان از آنها است که فوق نفوس اند یعنی حاصل اند از علل فوق نفوس که عبارت از انوار مجرده است از آن که لابد است مر تصورات ایشان را از علل و اگرچنین بود هر آئینه به تکثر ذات نورالانوار مؤدی شود چنانکه در محلش ثابت کرده ایم و آن را به زبان بادانیان تیمارداری و به تازی عنایت نامند و آن عبارت است از **تعقل** نورالانوار موجود را چنانکه ذات و علت موجودات است و باطل کرده ایم این را پس علت انواع محفوظ نزد ماعنایت مذکور نباشد و نه انتقاش [۲] صور در عقول از آن که صور نوعیه منتقشه در مجردات قاهره که مطابق ماتحت باشد غیر صحیح است از آن که عالی از سافل منفعل نشود بلکه امر برعکس است چه معلول از علت منفعل شود نه علت از معلول و نمی باشد صور عارضیه در بعض مجردات قاهرهٔ حاصل از صور عارضه در بعض دیگر از مجردات که اعلی است از آن و اگر چنین بود منتهی گردد به تکثر صور علیَت در صعود تا آن که این صور باشند در **ذات** نورالنور پس متکثر شود ذات او پس ناچار است که نوع این انواع که او رب ایشان است در عالم به ذات خویش قائم و ثابت باشد و تصور نتوان کرد یافتگی شیدان هم وش یعنی **انوار قاهره** متکافیه که نباشد بعض علت بعض از حضرت نورالانوار به یکبار بی ترتیب از آن که ناچار است از تصور حصول کثرت از حق و دانسته که از **واحد** غیر واحد نزاید پس ناچار بایدکه انوار عقلیه متوسط باشند به ترتیب درازآیی یعنی طولی به تکافوء علت مادون [۳] خود بود و نباشد ایشان را اصنام متکافی جهت استحالهٔ فراز آمدن متکافی از غیر متکافی پس قواهر عالیه به مرتبهٔ اصحاب اصنام متکافیه حاصل از اعلیین که

---

۱- نهج = طریقه        ۲- انتقاش=نقش پذیرفتن        ۳- مادون = پایین مرتبه

متوسطاط طولیه اند نیستند و تکثراصحاب اصنام به مناسبات اشعۀ هست که در اعلیین است و فصل **اصحاب طلسمات** یعنی نوعیه نوریه و نقص آن از جهت کمال **اشعۀ فایضه** از اعلیین است و نقص مضیفه و در طلسمات مثل آن واقع می شود چنانکه نوع مسلط بر نوعی است به وجهی چون انسان بر اسد به وجهی بُد و اسد هم به وجهی دیگر و چنین در سایر انواع اگر می بود ترتیبات حجمیه در افلاک از اعلیین مرتقیین در طول چنانکه گفتیم بایستی مریخ اشرف از شمس باشد و از زهره جهت آن که فلک او فوق این فلک ها است و چنین در جمیع آنچه تحت اوست و حال آن که این گونه نیست بل بعضی راکوکب بزرگتر است و بعض را فلک و میان ایشان تکافوء از وجوه دیگر است و میان ارباب و اصحاب اصنام نیز تکافو به وجوه است چه آثار معلوم مستفاد از آثار علت است و فضایل و ائمه ثابته و مانند آن آثار و احوال مبنی بر اتفاقات نیست بل مبنی برمراتب علل عقلیه مستمرالوجود ثابت است و هرگاه ثابت شدکه علل انواع جسمانی انوار مجرده قاهره اند و جسمانیه تکافو از وجوه است از آن است که این جسمانیه بعضی علت بعض نیستند و در ایشان نیست چیزی که اشرف از دیگری باشد به همه وجه بل اشرف از وجهی است و اخس از وجه دیگر ، پس واجب است که در علل ایشان که انوارعقلیه اند تکافو باشد موازی معلولات خود پس لازم است که باشد طبقه[ای]از انوار عقلیه که بعضی علت بعضی دیگر نیستند و نه اشرف از همه وجوه بلکه معلول از غیر آنهااند و همه اشراف از وجهی و اخس از وجهی دیگرند ، پس انوار مجرد منقسم شود ، قسم اول به انوار قاهره که ایشان را علاقه با برازخ نیست نه به انطباع و نه به تصرف و ایشان را والا کی شیدان یعنی انوار قاهرۀ اعلُون خوانند که دراشکوی درازایی یعنی طبقه طولیه مرتبه در نزول اعلی اند فایض بعض از بعض و ازآنها حاصل نشده شئ از اجسام برای شدت نوریت و قوت جواهر فردت به وحدت حقیقی و به انوار قاهره که صادر

شده اند از ایشان پروردگاران وخداوندان سنم ها یعنی **ارباب** وذوات[1] اصنام و ایشان در اشکوی پهنایی یعنی طبقه عرضیه متکافیه غیر مرتبه اند در نزول و اینها بر دو قسم اند یکی آن که حاصل اند از جهت بینش یعنی مشاهده و دوم حاصل ازجهت تاب یعنی اشرافات از طبقهٔ طولیهٔ انوار حاصل شده از مشاهدات اشرف از انوار به حصول پیوسته از اشراقات اند و این جهان یعنی عالم مثال اشرف از عالم حسی است لاجرم صدور عالم مثال از انوار مشاهدیه باشد و عالم حسی از اشراقیه پس اشرف علت اشرف و اخس علت اخس و در هردو عالم تکافو هست چه هرچه در عالم حسی است از افلاک و کواکب و عناصر و مرکبات و نفوس متعلقه به ایشان در عالم مثالی نیز هست چنانکه ناچار است در انوار اشراقیه از **نوری** که **اعظم** و**اکمل** باشد در نوریه و عشق و او علت فلک اعلی حسی بود چنین لاچار است در **انوار مشاهدیه** از نوری که او در عظمت نوریت بود و او علت فلک اعلی مثالی گردد بدان سان **فلک اعلی محیط** است بر هریک از عالم علوی و سفلی و کفو او نیست چیزی از آن که تحت اوست و اوست اکمل اجسام و قاهر ایشان و بدین سان است حکم علت عقلیه ایشان به نسبت به ارباب اصنامی که در طبقه عرضیه اند ، قسم دوم بسگالندهٔ[2] شیدان و به انوار مدبره برازخ که منطبع نباشند در ایشان حاصل می شود از این مبدرات که عبارت از نفوس ناطقه باشد با هیئت نوریه از هر صاحب صنمی در ظل برزخی او به اعتبار جهت عالیه نوریه و برازخ و چنین هیئت ظلمانیه حاصل شوند از آنچه نور مدبر به حصول پیوندد و اما نیست این مگر از جهت فقر که آن جهت نازله ظلمانیه است و حاصل شود از هر صاحب صنم در **ظل** برزخیش نفس مدبر ، چون باشد آن برزخ قابل تصرف نور مدبر چراکه نفس **فایض** نشود بر برزخی که استعداد قبول نفس او را **نبود** و نور مجرد اتصال وانفصال قبول نفرماید ، اگرچه

---

۱ – ذوات= جمع ذات

۲- سگالنده= اندیشنده ، جوینده

عدم اتصال محض نیست بلکه عدم ملکه است و برای این می گویند او را الاّ در آن که امکان اتصال در او باشد و غرض از ایراد این آن است که باید دانست حصول نفس ناطقه از ارباب اصنام نه به انفصال شئ است از آن به وجهی که سابق تقریر کرده شد یعنی چنانکه در طبقه طولیه ممکنات را ناچار است از جهت نور که آن استغنا است به نور الانوار و بدان صادر شوند طبقه عرضیه ارباب اصنام و نوعیه و هیئت نوریه و برای این ایشان را ناچار است ازجهت ظلمانیه که آن افتقاراست به غیرخود وبدین حاصل شدند از ایشان برازخ مظلمه و هیئت ظلمانیه و الا ممتنع است صدور اجسام از ایشان چنانکه بیان کرده آمدکه ممکن نیست صدور ثوابت و کرات ایشان از عقل اول و نه از یکی از عوالی طولیه و نه از سوافل عرضیه ، پس یقین شدکه صدور اینها از جهات اعلیین باشد و جهات فقر اعلیین در میان جمیع انوار و عرضیه برازخ مشترکه ظاهر شود و از جهات فقر عالیه کرهٔ ثوابت است با آنچه در اوست از کوکب و نیز در اصحاب طلسمات جهات فقر اعلیین ظاهر است به جهت فقریهٔ نوریه اصحاب طلسمات ناقص می شود چه لابد است جهت فقر ساریه در ارباب انواع را از تاثیر و آن انتقاض[1] نوریت است و فقردر سافلین یعنی طبقه عرضیه بیشتراست از اعلین که طبقه طولیه اند جهت نازل بودن ایشان در مرتبه و نقصان نوریه چه کثرت انعکاس انوار اقتضای قلت نوریت ایشان کندبرای این است که گاه نورحاصل شود از کثرت انعکاس تا جایی که منعکس نشود نوری از او از ضعفش و نهایت مراتبات واجب است چنانچه در جایش مقرر شده پس لازم نیست که باشد از هر نور قاهر نور قاهر دیگر تا غیر النهایت و نه از هر کثرت در انوار و برازخ بی حد و نه ازهر شعاع ، شعاع و چیزی منتهی می شود به نقص در جواهرالنازله و جهات آن تا چیزی که اقتضای چیزی نکند چنانکه انتها پذیر است شعاع حسی به انعکاسات

---

۱ – انتقاض= شکستن، هدر دادن

کثیره به حدی که باقی نماند او را اثری در اضائت[1] و لزوم کثرت تصور نتوان کرد مگر ازکثرت و لزوم قاهرکثرت را واجب است که از کثرت صادر شود نه آن که صدورکثرت از او واجب بود چه از لزوم هرکثرت ،کثرت به غیرنهایت رسد و استحاله آن معلوم شد و افلاک حی اند به ارادت و حرکت دوریه و دراجرام نفوس مدبره متصرفه دارند اما مدبرات علت اجرام نیستند چه علت نوری به جوهر غاسق[2] که جوهر مظلم فلکی باشد استکمال نپذیرد از آن که علت اشرف از معلول است و مستکمل به غیر اخس باشد و نفوس فلکی را استکمال به ابدان خویش است که افلاک باشند پس علت اجرام نیارند بود و نیز قهر نکند علت نوری را غـاسق به علاقه به سبب آن که از شأن علت است که قهر کند معلول را نه بر عکس اما غاسق مدبر را قهر می کند از آن که نور مدبر مقهور است از وجه علاقه پس علت غاسق که افلاک است نباشد بلکه علت همه غواسق طبقه **عرضیه اند** که اصحاب اصنام و ارباب طلسمات اند که ایشان را **رب النوع** جسمیه خوانند و **مدبر** افلاک **نوری** است **مجرد** از ماده به مجرد علاقه ، اما علت او مجرد از ماده و علاقه است و مدبر افلاک را که روشناس به روان یابنده و نفس ناطقه است شید اسپهبد نامند چه نفس رئیس تن و قوای بدن است و از این شادی است بدان که نزد نور الانوار جهات قهر و محبت ضروری است قهر از نورالنور که علت است و محبت از معلول چه هر عالی قاهرسافل است و هر سافل عاشق و مشتاق عالی و در قواهر دو جهت است ، یکی استغنای فقری دوم استنارۀ (منور شدن) غنا پس مرکب شوند اقسام جهت فقر در مستغنا و قهر و محبت در معلولات پس شونده معلولات چنین نور هست که غالب است بر او قهر و نور هست که غالب بود بر او محبت و غاسقی هست که در او قهر است از مستنیرات دو کواکب چون حضرت شمس و قمر جهت قهر ایشان ظلمت را

---

۱- اضائت = نورانی شدن

۲- غاسق= تاریک شونده

و انوار غیر ایشان را از کواکب غاسق بود که غالب است بر او محبت از مستنیرات کوکبه چون زهره مثلاً و غواسق غیر مستنیره که غالب است در ایشان قهر و اینها اثریات اند یعنی فلکیات متباین از فساد مانند خرق و التیام و نمو و ذبول و تخلخل[۱] و تکاثف[۲] و از سایر تغییر و انواع استحاله موثراند در اجرام عنصریه و آن جهت قهر ایشان است به عناصر و غواسقی که غالب است محبت و ذل بر ایشان آنها آن عنصریات مطیعه اثریات یعنی افلاک و کواکب اند و غواسقی ضوئی مسخن[۳] است وقت احتجاب ازاین **اضواء** پس آتش از آنجاکه قریب اثریات است او را بر ماتحت خویش قهر لازم است و هر علت نوریه را به نسبت با معلول قهر است و هر معلول را با نسبت به علت محبت است که لازم آورد ذل لیکن اول نسبتی که در وجود واقع شد نسبت **نور اقرب** است با نورالانوار از آنکه اقرب عاشق است و نورالنور قاهر او از آنجا که عاجز است اقرب از اکتناه[۴] احاطه او و مشتمل است بر محبت از جهت اقرب و قهر از جهت انور طرف قهر اشرف است از جانب محبت چنین سرایت کرد از جمیع موجودات بر این وجه تا هر علت نوریه را با نسبت با معلول محبت و قهر خاست و عزّ لازم او گشت و هر معلول را به نسبت با علت خود محبت سرزد و ذل از او روی نمود و برای اشتمال[۵] انوار بر این اقسام و ازدواج ایشان وجود را به حسب تقاسیم نوریه و غاسقیه و محبت و قهر لازم است قهر را نسبت با سافل و ذل لازم است محبت را به نسبت با عالی واقع شد بر ازدواج چنانکه در دساتیر آمده هر چیز را جفت آفرید **آفریدگار** و در **قرآن** آمده « مِن كُلِّ شَيءٍ خَلَقنا زَوجَين لَعَلّكم تذَكّرون[۶] » یعنی از این معانی غافل اند اکثری از این و برای این منقسم شد موجود

---

۱- تخلخل = حجمی زیاد شده بدون آنکه چیزی اضافه شود
۲- تکاثف = کم شدن حجم شی بدون آنکه چیزی از آن جدا و منفصل گردد
۳- مسخن = گرم کننده
۴- اکتناه= به کنه چیزی پی بردن
۵- اشتمال= شامل شدن
۶- سورهٔ زاریات آیهٔ ۴۹

جواهر به انوار و اجسام که آن اثیری و عنصری است و اثیری به سعد و نحس و نیّرین شمس و قمر مثال عقل و نفس اند و عنصری با اقسام خویش به ذکر و انثی منتهی می شوند انوار عالی قاهر و سافل مقهور به حیثیت ازدواج در هر دو قسم طرف قاهر عالی شریف است با طرف قسم دومش که مقهور و سافل و خسیس است و همه از سریان[1] این نسبت اولی عقلیه است در موجودات و هرگاه نسبت ترتیب ثوابت واقع به گزاف پس ظل ترتیب عقلی است از میان مجردات از آنکه علل اجسام و هیأت آن ایشانند چه هر اثر در معلول از آثار علت است که احاطه نکند علم بشری ترتیب ایشان را از خفا برای این بعضی غیر مرصود غیر مرئی اند از صغر و عجائب عالم اثیر و نسبت افلاک و حصر آن در عدد به حیثیت که یقین حاصل آید امری است صعب و متعسّر[2] و متعذّر[3] است وقوف بر آن و اقامهٔ برهان بر او مانع نیست اگر باشد ورای این ثوابت عجایب دیگر در افلاک و کواکب و چنین عجایب دیگر در فلک ثوابت که مدرک نشود به وجه مذکور و بدان میّت در عالم اثیر نیست بل همه زنده و گرونده اند وگردش فلک به اراده است چه حرکت هر سپهر مخالف سپهر دیگر است پس هر سپهر را نفس ناطقه مدبر باشد که آن را سلطان انوار مدبره علویه خوانند و قوت آن به افلاک متصل است به توسط کواکب و از آن قوای بدنیه منبعث اند و کواکب چون عضو رئیس مطلق اند و نسبت کوکب به افلاک که در او مرکوز است به نسبت قلب است با بدن و هورخش یعنی شمس طلسم شهریر است و این اسم اعظم طبقه عرضیه است که ایشان ارباب اصنام نوعیه و طلسمات جسمیه اند بعد از آن چیز که علت فلک اعلی حسّی است چنانکه گذشت و آن نوری است شدیدالضو[4] بدو امتزاجات[5] عنصریه و تکوّن موالید ثلثه تمام می شود استعدادات

---

۱- سریان= جاری
۲- متعسّر = دشوار و سخت
۳- متعَذّر = دشوار و امر محال
۴- شدیدالضو= پر نور
۵- امتزاجات= آمیخته شدن ها

مختلفه مقتضی افاضه نفوس ناطقه صور و اعراض حاصل می آید و او است فاعل نهار و رئیس شمایل همه عالم جسمانی و منور اجرام و مسخن برازخ و مفیض بر صیاصی[۱] انواع عجیبه و اشعهٔ غریبه که بدان تتمیم یابد کون و بدین فضایل وکمالات در دین رفته اند **ارباب مکاشفات** عقلیه واصحاب مباحثات شرقیه ازحکمای شرق و علمای غرب و انبیای هند و نوامیس ایران و سایر سالکان **سنّیه**[۲] **اشراق** به وجوب تعظیم او نه به جهت ازدیاد او مرکواکب فوقانی ثابته به مجرد مقدار و قریب بل شدت **ظهور** وکثرت بروز چه ننمایند ثوابت مگر در شب و باقی سیارات که مقدار به مجموع ایشان اکبر و اکثر است از شمس بدان که قیاس نتوان کرد فاعل نهانه زیستند ، پاک است داوری که مصور و منور و مدور اوست از **عشق** خویش.

بدان که مذهب مه آباد و بسیاری از حکما آن است که هر نوعی را از انواع جسمانی مثالی ، کلی درجهان خردی هست و ایشان گویندکه چون ما نگریستیم در تنهای رستنی[۳] در او بسیار کارها یافتیم چون تصرف در خورش و نشو و نما و زادن ودر هر یکی از این کارها بسیار **حکمت غریب** هست که هیچ ازآن نسبت به قوتی از قوتها که او را دریافت نبود و در رستنی ثابت کرده اند نتوان کرد چه تصرف در غذا برنیان که جدا کند آنچه شایسته غدای تن بودن بود از آنچه او را این شایستگی نباشد مرقوتی که حال در این رستنی بود و او را هیچ ادراک نباشد محال نماید و همچنین محال است کار نشو و نما بر این وجه که در همه اجزای تن یکسان بود بازبستن به چنین قوتی و همچنین محال است که کار تولید که یک شعبه از او به یک بخشیدن اندام و شکل با دید آوردن است با چندین حکمت شگفت ناک چنانکه در تشریح مذکورات است از قوت بی شعور دانستن شعور نیست پس هرآینه

---

۱- صیاصی= جمع صیصه : جسد،کابد

۲- سنیه =بلند مرتبه

۳- رستنی= رویدنی ، گیاه

آن کارها از موجودی مجرد است که او را قوت ادراک هست و هر مدرک یا حال بود یا مجردکنندهٔ این کارهای با حکمت عجیب در تن نباتی حال نشاید زیرا که اجسام نباتی را تحلیل دم به دم پیداست پس آن قوت را که در اوست تحلل باشد و با تحلل صدور این کارهای بی تفاوتی از او محال نماید و نسبت حفظ مزاج و بقای نظام که در همه احوال موجود است بدوکردن نشاید ، پس یقین که آن قوت مجرد است و او را **گونه پرور** و رب النوع خوانند .

و هر نوعی از نبات را قوتی مجرد مدرک **قایم به ذات** پروردگار شناسند و چون در حیوانات کارهای با شگفت بیش از نباتات است ، به دلیلی که گذشت نسبت به پروردگارکنند و هر نوعی را **ربی** شناسند و چنین در مردم نسبت کارهای شگفت و حکمت های خویش به نفس ناطقه نکنند چه به نفس مردمی از این تعقل ها و تدبیرها که یاد کرده اند خبردار نیست ، پس ازگونه پرور بود چنین اشخاص هر نوعی از مردم و جانور و نبات و گاو و یبوست های تمام و ناتمام و تنهای بسیط از عناصر و آسمان ها و مثال ها و سایه های آن قوت های مجرد است که او را گونه پرورگفتند چنان که گونه پرور بهتر نوع شریف تر و گفته اند پرورندهٔ این نوع ها که **مجرد** است نفس نتواند بود چه نفوس را از کالبدها فراز آمدن واجب است و خداوند گونه متالم به تالم[1] نوع نبود و هم نفس را پیوستگی به یک تن است و گونه پرور را تعلق به همه کالبدهای نوع پس **عقل** باشد و ایشان گویندکه چگونه این کار این پروردگاران توان چه چندین گونه های خوش و ترتیب های خوب در یک پر طاوس نسبت به مزاج های جدا که در آن بود نتوان کرد و این طایفه همه هستی داران جسمانی را از جواهر و اعراض از قوت عقلی که گونه پرور است ثابت دارند تا به جایی که گویند کشیدن روغن درچراغ ها نه برای ضرورت نیستی خلاء است و

---

۱- تالم= درد ، اندوه

نه از بهر آنکه آتش به خاصیت روغن به خود می کشد بل از جهت تدبیر پرورنده نوع آتش که **نگاه دارندهٔ** صورت صنوبری چراغ بود و یزدانیان مبالغه کنند در تقدیس و تعظیم گونه پرورها و در سایر احوال از این حضرات علیهم السلام یاوری جویند که پروردهٔ نوع موجود شده است نه از برای آن که **مثال کالبد** و قالب و تن های نوع باشد چه پیش این طایفه انواع جسمانی واعراض که قایم است به اجسام سایه ها و مثال هاست مر آن قوت عقلی را که پرورندهٔ نوع باشد و گویند هیچ نسبت میان آن قوت های عقلی و میان آن انواع نبود در شرف و کمال زیرا که آن قوای عقلی مجرد از ماده اند پس اشرف باشند و همچنین گویند چه سان توان گفت که واجب الوجود در ایجاد اشیا حاجت بود به مثال تا آن مثال او را مثل دستوری بود در **صنع** چه اگر او را در موجودگردانیدن چیزها حاجت به مثال باشد در ایجاد مثال نیز احتیاج به مثال دیگر بود چنین با تسلسل کشد و هم لازم آید که آنچه مثال کالبد و قالب است آن را از بهر او موجود کرده اند کالبد اشرف و اکمل بوداز مثال و لیکن نتواند بود که انواع جسمانی شریف تر وکامل تر از عقول مقدس باشند پس لازم شودکه پرورندهٔ نوع را از برای مثال اشخاص جسمانی موجود نکرده اند بلکه اشخاص جسمانی اثری و سایه ای بود از آن و این جواهر عقل که ذکر کردیم ایشان را پرورندهٔ کون ها یعنی ارباب انواع خوانند و در کتب مترجمین یونانیه از آن تعبیر به مثل افلاطون کنند و این جواهر که اصناف او در عالم اجسام جز **مرکب** نبود لازم است که قابل فساد نباشد هیچ نوع چنانکه معلوم شد که جواهر عقلی را فساد و تغییر ممکن نیست.

۳۴ ـ شت وخشور وخشوران ، برگزیده یزدان ، آذر ساسان نخست فرماید :

این مقدمه را بحثی باید تا تمام شود ، بدان که مثال چیز واجب نبود که از همه جهتی مانند چیز باشد چه صورت مردمی که در **ذهن فراز**آید بی گمان مثالی مردم است

که در خارج مجرد از ماده و مقدار نیست و چنین باید فهمیدکه هرچه او قایم بـه ذات ذات خود باشد از این عالم در عالم عقلی(جوهری عقلی) بودکه آنچه در ایـن جهـان مثال او باشد پس لازم نیایدکه حیوان از عالم مثال او باشد واجب بود که هـر یکـی از صفت های او مثلاً حرکت کردن و سیاهی یا سـفیدی یـا درازی و یـا کوتـاهی در آن جهان جوهرعقلی بود که آن صفات مثال او بوده باشد چه هر یک از ایـن صـفات بـه نفس خود قایم نباشند و همچنین چـون شـکر مـثلاً در عـالم عقلـی کـه شـکر در ایـن جهان مثال اوست باشد واجب نیست که طعم او را و لون او را در آن جهـان جـوهری عقلی  که آن صفت ها مثال او بوده باشد چه هـر یـک از طعـم و لـون بـه نفـس خـود قایم نباشند بل لازم است که در جهان عقـل حیـوان بـا همـه اوصـاف و شـکر را همـه صفات جوهری عقلی که مناسب او و تمـام اوصـاف او بـوده باشـد اگـر چـه در ایـن جهان مثال آن ماهیات عقلی محتاج نباشند بـه مـاده چـه همچنـان کـه صـوری کـه در نفس حاصل می شود اعراض اند و قایم بـه نفـس خـود باشـند مثـال هـای آن جـواهر عقلی که آن را پرورنده گونه خوانند از برای نقصانی که دارند در این عـالم بـی مـاده و مقدار نتواند بود اگر چه در عالم عقلی مجرد از ماده و اعـراض باشـند همچنـان کـه صورت مردم مثلاً در عقل مجرد بود از ماده و در خـارج مجـرد نیسـت و ایـن جـواهر عقلی به **ذات مجردنـد** و اصـناف ایشـان کـه بـه مرتبـه سـایه و پرتوهـای نـور ایـن جواهراند غیر مجرد باشند و لامحاله هریک از این جواهر عقلی مطابق همه اصـناف و اشخاص او بود که در کتاب های ذکر کرده اند پس کلـی بـود ایـن اسـت بیـان مثـل مذکور و روایت کنند از انبیای نامدار چون حضرت وخشوران وخشور و جی افرام و شای کلیو و یاسان و دیگر از بزرگان فـارس کـه در وقـت دوری از ظلمـات بـدن آن جواهر عقلی را دیده اند و این احوال از امور ذوقی است نه برهانی که محتاج به دلیـل باشد و اعتماد بر امور مدرکه ذوقیه بیشتر از امور دریافته برهانی است.

**۳۵** ـ حضرت ساسان پنجم فرماید :

که هر چه نه جسم و جسمانی است منقسم است به دو قسم ، قسمی آن که تعلق به اجسام دارد وآن را روان و نفس گویند و قسم دیگر آن که تعلق به اجسام ندارد وآن خرد و عقل است و پرورندهٔ نوع عقل است نه نفس برای آن که اگر او را تیمارداری و عنایت به حال نوع هست اما نه عنایت تعلق بر وجهی که از او از بدنی شخصی معین فراز آید پس عقل از این تقریر به دو قسم باشد ، قسمی آن که در دراز آیی زنجیر یعنی **سلسلهٔ طول** افتاده است و آن عبارت از عقولی است که سابقاً مذکور شدند و قسم دیگر پرورندگان کون هااند و این عبارت از عقل هایی است که در این ذکر یاد کردیم پس بدین شمار خردها را حصر نتوان کرد و نفس هم دو قسم است قسمی آن که تعلق او با جسم دائمی بود و آن نفوس مقدسه اجرام شریفه فلکی است و قسمی که تعلق او غیر دائمی است و آن نفوس مردمی باشد و یزدانیان پرورندهٔ اشخاص هر نوعی را سراسری آن گونه خوانند یعنی کلی نوع و مراد از کلی نه آن کلی است که نفس تصور او مانع نباشد از شرکت بلکه مراد آن است که پرورندهٔ گونه اصل نوع است و نسبت همه اشخاص نوع به اوکلی است و فراز آرندهٔ کمال اشخاص نوع است او نگهدارندهٔ اشخاص و چون در کلام بزرگان قدیم این طایفه یابند که اصحاب انواع ازلی و ابدی اند مراد آن جواهر بود و هوشنگ شاه گفته که ذاتی روحانی معارف را به من می رساند چون پرسیدم فرمود من منش درست توام یعنی طبیعت تمام و مراد از این رب النوع است.

**۳۶** ـ شهشناه هرمز ابن نوشیروان فرماید :

که عقول نوه شده یعنی حادث نیستند زیرا که حدوث مستلزم کون و فساد است و کون و فساد عبارت از گذاشتن صورتی و گرفتن صورتی است و این جز در مرکب مشتمل به دو جزء متصف به دو وصف صورت **نبندد** و باید دانست این کلام مبنی

بر اصل کلام حکما است که یک چیز هم فاعل و هم قابل نتواند بود و هر حادث مسبوق به ماده باید.

۳۷ ـ شهشناه پرویز ابن هرمزد شهنشاه فرماید :

که عقول موصوف و منعوت[1] بدان جا معیه و شاملیه صفات کمالیه ممکنه که ایشان را است زیرا که در محلش مبرهن[2] شده که حدوث امری درش مستدعی ماده است که متجدد می گشته باشد استعداد آن به حرکت دوریه سرمدیه و این حال جز در زمان نباشد و عقول بنابر تجرد منزه اند از زمانیه چه زمانی چیزی را گویند که موجود نتواند **گشت** جز در زمان که مقدار حرکت فلک اعظم است و وجود عقول متوقف به زمان نیست بلکه عقل اول را خود توقف محال است و الا لازم آید دور چه زمان بر این تقدیر موقوف بر فلک باشد و وجود فلک موقوف بر وجود عقل اول.

۳۸ ـ شهشناه عادل فاضل نوشیروان فرماید :

که عقول **مدرک** ذات خودند به ذات خود ، زیرا که **تعقل** عبارت از حصول **ماهیت** مجرده از غواشی[3] غریبه است نزد مجرد قایم به ذات و شک نیست که ماهیت هر یک از عقول مجرد از غواشیغریبه است نزد مجرد قایم به ذات و حاضر و حاصل اند نزد ذات خود چه غیبت شئ از نفس خود محال است و حضور و حصول که معتبر است [و] اعم است از آن که حاضر و حاصل مغایر بالذّات باشد یا نباشد و مغایرت بالاعتبار کافی است و در نامه وخشور آمده از شیدان شید نزدیک شید شد و فروشیدی دیگر چنین تا بیش از بیش آنچنان که چراغی از چراغ و همیشه بوده و همواره باشِ جاوید پای اند ، نه تن نه تنانی و نه نیازمندیان درود داور بر ایشان که شان دارایان **فرازین** و **فرودین** کالبدان اند هرگونه را رنگ **هستی** دهند و دارند

---

۱- منعوت = نعت شده ۲- مبرهن= آشکار غواشی= پوشش ها

یعنی از حضرت نورالانوار نور **اقرب**[1] کسوت وجود پوشید و از **نور** اقرب **نوری** دیگر که در مرتبهٔ ثانویت است بدین طریق زیادتر از زیاد گشتند و حصر ایشان محال نمود و ابداع این حضرات بر مثال روشن شدن چراغی است از چراغی که از اولین چیزی نکاهد و این حضرات مطهرات همیشه بودند و**ازلی اند** و **ابدی** باشند و نیستی را به جوار عظمت این مقدسین راه نیست و جسم و جسمانی نیستند و احتیاج به جسم و جسمانی ندارند و صلوات و تحیات خالق و درود براین حضرات باد که این **انبیای** معظمه ارباب اجرام علویه و مربی اجسام سفلیه اند و هر نوع را رنگ وجود ایشان می بخشند و پاس وجود انواع می دارند مدارا کرده و الا شکوه حقانیه بر کشف و شهود است و براهین حقه که **مشاهدات** و معاینات باشد و این دلایل مذکوره و براهین مزبوره برای تشویق طلاب و ترغیب **سلاک** است به اخذ این امور به طریق معهوده[2]و مکشوفه و این آیات مسطوره نماند که حضرت ابوالانبیا مه آباد در وقت خلع طلسمات و تعلقات جسدانی از ارواح مقدس و نفس معنبر اختر سار که فلک کرسی باشد شنوده.

تمام شد رسالهٔ زردست افشار

---

۱- اقرب= نزدیک تر

۲- معهوده= مقررشده

# زنده رود

## (زاینده رود)

نوشتهٔ حکیم زندهٔ آزرم

ترجمهٔ : موبد خوشی

## [مقدمهٔ زنده رود]

## به نام ایزد بخشاینده بخشایشگر مهربان

**بعد** نماز یزدان و ثنای روشن گوهران معروض افروخته روانان آن که عارف نورالانوار واقف عقول و اسرار دانای مبدأ و معاد به کشف و نظر ، نبی انسان منظر فرشته سیر رسول موجود ، موجود حقیقی امام موعود مقصود تحقیقی صاحب ناموس نامدار ملك علی الاطلاق روزگار مدبر عالم به استحقاق ، انسان مدنی به اتفاق ، قطب زمان و غوث ادوار کیخسرو اسفندیار ، بدین مست باده همیشه و آباد سروشی کیش خوشی خویش که نشاء اش از بدو ازل الآزال تا ابدالآباد پایدار است و خمار انقراض از ادوارش برکنار فرمود ، که کتاب آفتاب تاب حکیم بالغ خرد زنده[1] آزرم[2] که در معرفت روان یابنده و عهد خجسته شهنشاه عادل باذل کامل فاضل ملك مظفّر منصور عزیز خسرو پرویز فراهم آورده چون اسیران این دور را از جام مدام آن بهره نیارد بُود از لفظ فارسی که چون آذر زردهشتی فروغ بخش دیدهٔ روان است به لغت مشهور دری آمیخته ترجمه نمای از آنجا که این همایون نامه موسوم به **چشمه زندگی** است و حکیم جامع و مترجم از نژاد آدم پهلوانان سپاهان گودرزنند و زاد و بومشان اسفهان شایان چنان نمود که آن روضه الجنان[3] را که هر

---

۱- زنده به معنی حی است و درویش با حال و صوفی را نیز گفته اند ، سنائی فرموده :

(*دید روزی یکی پراکنده زندهٔ زیر جامه ژنده* ) و به معنی بزرگ و عظیم آمده چون زنده پیل و زنده رود .ل

۲- آزرم به معنی شرم و حیا و بزرگی و عدل و انصاف آمده و معانی دیگر هم دارد که در برهان قاطع مذکور است بعضی از آن خالی از مناسبت نیست و زنده رزم بر وزن کرده عزم نام خال سهراب بود که رستم شب او را کشته و فردوسی فرموده : *بدان جایگه خشک شد زنده رزم سرآمد بدو روز بی کار بزم* .ل

۳- روضات الجنان = باغهای بهشتی

حرفش کوثر مثال است در حین ترجمه و تتمیم آن موسوم به **زنده رود** سازد.
چون به حضرت پیشوای طراز عرضه افتاد موجب شادباش و ثنا آمد لاجرم مقوی این تحسین و عزم جزم این مقال را که در نامه صاحب ناموس معظم و نبی مکرم وخشور محقق و پیغمبر مدقق[1] صاحب سیف و قلم خداوند لوح و رقم برگزیدهٔ ادوار گردون فریدون آمده شناخت و آن آیات این است :
خدان مامان مان کانان چنین روه زاینده رود وش پاک یعنی حبذا و تحسین سزای آن مادران و امهات مااندکه ایشان چون کاوه صاحب خروج و ناصر دین فرزند زاییده که در طهارت چون نهر کوثر مثال گنگ[2] تنزیه جیحون صفای اسفهان است که موسوم به زنده رود و زاینده رود است زهی زنده رودکز آبش زنده رودِ چیراست یعنی آفرین بر رود موسوم به زنده رود که از آب آن حیات فرزندی چون کاوه است چه هیچ عبادتی و طاعتی در حضرت حق همسنگ[3] جهد در اشاعت دین حق و آیین برحق مطلق نیست بعد از این ترجمه مقال حکیم بزرگ آزرم است بر این موجب.

## به نام ایزد بخشاینده بخشایشگر مهربان

۱- شت وخشور وخشوران برگزیده یزدان خدیو جهان راهنمای مردمان مه آباد فرماید :
آنچه او را مردمی روان و به تازی نفس انسانی گویند و مشارالیه به **من** و **ما** و **انا**

---

۱- مدقق= ریز بین ، دقت کننده

۲- گنگ به کاف فارسی نام بت خانه چین است و نام رودخانه ای است بزرگ در ملک هندوستان که منبع کوه های سوالکِ است و از بنگاله گذشته به عمان می ریزد و در نزد هندوان بسیار محترم است و آب آن را شریف و عزیز می دارند و خاکستر مردگان خود را بعد از سوختن در آن رود می ریزند (انجمن آرا) . ل

۳- همسنگ = هم تراز ، همانند

شود و مسمی به انسان است و متکلم و مخاطب افتد از او گوهر است یعنی جوهری است **مجرد** که تعلق دارد به بدن ، علق تدبیر و تصرف از غیر آن که داخل در بدن باشد (چون قلب و دماغ مثلاً) یا حلول نموده بود(چون حرارت غریزی مثلاً) و براهین تجرد حضرت نفس ناطقه(علیه السلام) بسیار است از آن که نفس جسم و جسمانی نیست و از شأن اوست ادراک معقولات به ذات خویش و تصرف و تدبیر به بدن آخشیجانی به توسط افزار و آلت و روشن ترین و پیداترین چیزها نزد خردمند ، فرّ گوهر دراست باش ، یعنی ذات و حقیقت اوست تا به جایی که خفته در خواب و بیدار در بیداری و مست در مستی و هشیار در هشیاری از همه چیز غافل تواند بود و از خودی خود بی خود و بی خبر نیارد بُود ، اگر چه در مستی عظیم اجزا و اعضای خود را فراموش کنی اما دانی که هستی و تو را **ذاتی** هست و صورت نبندد که دلیل و رهبر گویند بر هستی خود چه خاصیت رهبر آن است که واسطه و میانی شود تا مستدل را به مدلول رساند پس اگر بر هستی خود رهبر گفته آید رهبر میانی و واسطه شده باشد میان یک به تنها پس خود را به خود رسانیده باشد و خود همیشه با خود بُود پس رهنما گفتن بر خودی خود بیجا و ناشایان و ناسزا و نادرست باشد و در جای دوم که خواست و مقصود ایستایی گوهری یعنی اثبات جوهریت روان است گوییم هر هستی داری که هست جزءِ بایست بود یعنی واجب الوجود یا گوهر است که آن را جوهر خوانند یا نیگوهر است که به تازی **عرض** نامند و هر مستمندی که هست پیرو موجود دیگر جز از او تواند بود که آن موجود به نفس خویش مستقل باشد مانند سیاهی که در تن درآ یعنی حال است و پیکر تخت که پیرو هستی چوب است چه اگر تن نبود سیاهی نتواند بود و اگر چوب نباشد پیکر تختی موجود نیارد بود و چنین هستی را پیرو و وابسته و جز او بوده و به تازی عرض گویند یا چنین نیست پس او را به روان خویش یعنی به نفس خود بی پیروی استقلال

باشد مانند تن و چوب که در نمونه نمودیم و آن را خود بود و خویش باش و گوهر و به تازی **جوهر** خوانند، چون این بخش و قسمت مقرر گشت گوییم نشاید بن گوهر یعنی **ذات** و حقیقت مردم عرض بود چه **ویژن** یعنی خاصیت عرض آن است که برداشته و محمول و پذیرفته و مقبول چیزی دیگر باشد که آن چیز را به خودی خود بی نیازی و استقلال بُود و ذات مردم پذیرندهٔ هوشیدگان یعنی معقولات و چمهای فرایافته یعنی **معانی** مدرکات است چه پیوسته **صورت و معنی** در **روان نگاشته** می شود دیگر از او دور و زایل می گردد و این ویژین یعنی خاصیت ناشایان و نادرخور نیگوهری یعنی عرضی است پس روان عرض نتواند بود چون وابسته نبوده دانسته شد که گوهر است و موجود یا گوهر است یا نیگوهر که عرض باشد روشن گوییم.

۲- پیام بربرین پیام جی افرام می فرماید :

که تو هرگز در گوهر خویش بی خود نیستی و اصلاً غافل از ذات خود نهٔ [ای] و هیچ پاره از پاره های تن و جزئی از اجزای بدن نیست که گاه گاهی از او بیهوش نباشی و بعضی اوقات از او غافل نمانی و همه یافت نشود مگر به پارهٔ[ای]، یعنی کل مدرک نگردد الا به اجزا ، پس ثابت شد که تو تن و جزء بدن نیستی پس باید **روان آزاد** یعنی نفس مجرد باشد چه هرگاه استداد یعنی ثابت شد که روان پاره تن و عین اجزاء بدن نبود یافتن هوش یعنی بدیهه عقل حاکم است که فرگوهر کس یعنی ذات شخص و جسم جدا باشد که نماک یعنی اشاره به این جسم باشد و مشارالیه به من و اَنا مجرد باشد ،**پیداتر** گوییم اشارت تو به ذات تو ، من و اَنا است و هرچه در بدن است و در عالم به اوست و هرچه بدو اشاره کنی او کل نتواند بودن و جزء نیز نیارد بودن زیرا که خود را از او جدا کردی و نیز تو اگر **مجموع** می بودی بایستی که تا **جمله** اعضاء و اجزا **برابر** تو نبودی خود را یاد نمی توانستی کردن و بسیار باشد

که دست و پا و بر و پا به مثل پشت و شکم تو یاد نباشد و تو بر یاد باشی ، پیداتر اعضا و اجزا دل و دماغ و آن چه بدین ماند محتاج اند به تشریح تا نشکفاند و نه بینی ندانی که چون است و ادراک خود می کنی پس نه اینها باشی ، پیداتر هر جسمی که هست از بدن تو غیر تو بود و همچنین هر عرض که حال در جسم تو بود از آن که اشاره بدان نه به لفظ من توان کرد و هرچه چنین بود باید که خارج از مفهوم من باشد پس لازم آید که همه جسم و اعراض جسم خارج از **ذات** تو باشد.

۳ - شت وخشور وخشوران برگزیده یزدان خدیو جهان رهنمای مردمان شاه کلیو فرماید :

که دایماً تن در تبدیل و تحلل[۱] است چه برای بنای گرمی یعنی حرارت غریزی و غریبهٔ لایزال بدن متحلل شود ، اگر چنین نبودی بایستی از ناخوردن و عدم اکل غذا مردم ناتوان و عاجز و لاغر نگشتی و از اکل اغذیه در کمال فربهی و بزرگی شدی چه هرگاه تن از چیزی به تحلیل نرود خرد شدن تن معقول نباشد و هرگاه چیزی خورد و تناول اغذیهٔ نماید و غذا جزء تن شود و چیزی از تن به تحلیل نرود پس باید که در اندک زمانی در کمال بزرگی شود.

چون ثابت شد که تن متغیر شود پس اگر عین بدن باشی یا جزء آن باید که من و انانیت تو متغیر شود و حال آن که نمی شود پس جوهر مجرد باشی روشن تر گوییم جسم بنابر تبدیل و تغییر در **سی** سالگی نه آن جسم است که در **ده** سالگی بوده زیرا که خورد بود بزرگ گردید و علت گرسنگی آن است که روز به روز اجزای تن که **عناصرند** بیرون می روند چون چیزی **تناول** کنیم از آنجا که آن هم **عنصری** است جای رفته را **گیرد** پس از تحلیل دانسته شده که جسم اکنون نه جسم سابق ماست اما **روح همان روح** است که بوده جهت یاد داشتن وقایع سابقه.

---

۱- تحلل= حل شدن ، هضم شدن

۴- شت وخشور وخشوران برگزیده یزدان خدیو جهان راهنمای مردمان یاسان آجام فرماید :

که هرچه تن است پذیرای بخش است و رهبر بر این آن است که در نیروی کرف آریم یعنی فرض کنیم چون تن میانین و واسطه شود میان دو تن دیگر که هر دو از دو سوی بر او بساوند یعنی مماس شوند ناگزیر آن چه به یک سوی او مس کند بدان جانب دیگر مماس نتواند شد و الا جانبین را از مماس باز نداشته باشد پس واسطه نیز نبود و تداخل اجسام لازم آید و آن محال است چه تداخل بعضی جواهر در بعض دیگر به حیثیتی[1] که متحد شوند در وضع و حجم(گندگی) محال است چون تماس هر سو به چیز دیگر کند به چیزی رسیده باشد و چون **جسم مرکب** است جسمانی که محمول و مقبول اوست هم مرکب بود چه بخش کردن جای و محل مستلزم انقسام حال است پس هیچ تن و مانند آن گشوده و بسیط نباشد چون روان بسیط است و جسم و جسمانی نباشد.

۵- شت وخشور وخشوران برگزیده یزدان خدیو جهان رهنمای مردمان کیومرث فرماید :

هیچ تن قبول نقشی نتواند کرد تا **نگاری** که پیش از آن داشته باشد از او زایل نشود و **نمونه** جسمی که نگارسته کوشکی[2]در او به هم نتواند شد و پاره موم که نگارکه **مهری** پذیرفته باشد تا آن نقش از او برنخیزد نگار مُهر دیگر در او نگاریده نشود چه اگر از مهر نخست هنوز چیزی مانده باشد هر دو نقش در هم شوند و هیچکدام نگاشته تمام نگردد و این گفته درسایر اجسام ها باشد و حال **روان** جز این است ، چندان که صورت معقولات این جهانی بر روان رسد پی هم همه را پذیرد بی آن که آرزوی زوال[3] و دورکردن **پیکرهای** نخستین کند چه **همگی** پیکرها در روان تمام

---

۱- حیثیت= جهت ، اعتبار ۲- کوشک =بنا ۳- زوال= نابودی

نگاشته شده است و هرگز به جایی نمی رسد که از بسیاری صور که در او فراهم و به هم آید تاب نیارد از پذیرفتن صور دیگر و اینجا است که مردم چندان که دانش ها را و روش ها وآداب را مستجمع تر یافت وکیاست او بیشتر و آموختن و آموزانیدن را تواناتر و این خاصیت بیگانه خاصیت اجسام است پس روان تن نبود و روشی دیگر آن حضرت فرماید :که پذیرفتن بیگانگان و ناسازان هم که اضداد او باشند بر یک جسم ناشایان است چه یک چیز هم سفید و هم سیاه نتواند بود چه هر کیفیت که تن را به هم آید او را برای رسیدن کیفیت صفتی فراز آید چنانکه از گرمی گرم و از سردی سرد و از سیاهی ، سیاه گردد و حال روان جز این حال بود پیکران ناساز هم یعنی صور اضداد یکبار در او گردانیده جمع کردند چنانکه تصور سیاهی و سپیدی کند باهم در یک حال و هم از تصور کیفیات و اعراض متکیف و متصف نشود چه اگر بسیار انگارش یعنی تصور گرمی کند گرم نگردد و اگر چند تصور درازی و پهنی کند دراز و پهن نشود و مانند این بنابر این روان یابنده جسم نباشد.

۶ – شت وخشور وخشوران برگزیده یزدان خدیو جهان سیامک فرماید :

که صور معقولات که در روان مردم حاصل گردد کلی است مثلاً چون حیوان کلی و این چون صورت معقولات قسمت پذیر نیست و اگر فرض انقسام[1] کنند مخیل باشند نه معقول و ممکن نیست که قسمت پذیر را در قسمت ناپذیر حلول[2] باشد از بهر آن که آنچه در قسمت پذیر فرود آید مانند محل فرض قسمت و تجزیهٔ او توان کرد و صورت معقولات را تقدیر و تبعیض نیست پس بدین برهان درست شد که نفس ناطقه انسانی که قابل صورت معقولات است **جوهر روحانی** است پیداتر گوییم روان تصور یگانه جم یعنی معنی واحد می کند چه بر چیزهای به یگانگی و وحدت و سلب وحدت حکم می کند و هستی هیچ بسیاری را تصور نتواند کرد تا

---

۱– انقسام= تقسیم شدن ۲– حلول = وارد شدن در کس یا جایی

یکی را که جزو او بود تصور نکند و اگر روان پذیرای بخش کردن و بخشیدن بود از بخش کردن جای آنچه در او جاگیر یعنی حال باشد ناگزیر بخش کرده شود پس از بخش کردن او یکتا که معنی واحد باشد ناگزیر بخش کرده شود پس آن معنی واحد که در او حال بود پذیرای بخش بوده باشد و این نشاید چه پذیرنده بخش یکتا نبود پس ناگزیر روان بخش کرده نشود یا تصور معنی واحد نکند و روشن شده است که می کند ، روشن تر سازیم نفس **ادراک بسایط** می کند(زیرا که معنی ادراک ارتسام[1] در جوهر مدرک است) پس محل کاموس یعنی بسیط باشد و چون چنین باشد خود نیز بسیط مجرد باید بود چه زیرا که اگر محل بسیط جسمانی باشد لازم آید انقسام بسیط چه انقسامِ محل مستلزم انقسامِ حال است زیرا که حال در جزء منقسم در حقیقت حال در آن جزء باشد نه در کل و هرگاه حال در مجموع باشد حال در هر جزو غیر حال در جزو دیگر باشد لازم آید انقسام حال ، روشن تر گوییم ما تعقل جزوهای بسیط که او را جزو نبود می کنیم مثل وحدت مطلق و شیئیت مطلق پس نشاید که آنچه تعقل کند جسم بود و جسمانی(والا لازم آید وجود اجزاء غیر متناهیه بالفعل و این نابای[2] است به فرموده های استوار) برای آن که اگر جسم و جسمانی بود لاشک منقسم بود و از انقسام او لازم آید انقسام این معنی و آن محال است برای آن که اگر این معنی[3] منقسم شود نشاید که به جزوهای بسیط دیگر مختلف منقسم بود و اگر نه بسیط نبوده باشد و ما او را بسیط فرض کردیم و نشاید که به جزوهای متشابه منقسم گردد برای آن که هر جزوی از او که برگیریم

---

۱- ارتسام = نقش گرفتن، صورت پذیر شدن ۲- نابای = محال ، غیرممکن

۳- این مطلب را حکماء اسلام در نامه های خود به بیانی مستوفی ایراد فرموده اند. قال خاتم الحکماء نصیرالمله و الدین قدس سره فی شرحه الاشارات و اعلم انّ ما لیس منقسم بالفعل فلایحتمل ان ینقسم الی مختلفات لانّ اختلاف للاجزاء الموجوده فی الکل یقتضی انقسام الکل و قد فرض غیر منقسم بالفعل هذا خلف و بیان فساد، احتمال ثانی بسطی دارد از آن کتاب مستطاب بیابند .ل

نفس آن بسیط بود و بس یا نفس آن بسیط بود با چیزی دیگر از نفس آن بسیط نتواند بود که نفس آن بسیط بود وگرنه لازم آید که هیچ فرق میان جزو و کل نبود و نتواند بود که آن بسیط را جزوی دیگر بود و اگر نه لازم آید که جزو بر کل زاید بود و نیز لازم آید که کل را تنها نگرفته باشیم بل آن زاید گرفته باشیم چه هرچیز لازم جزو لازم کل بود و نتواند بود که غیر آن بسیط بود اگرنه لازم آید که لاشئ جزو شئ باشد و لاوحدت جزء وحدت و این اقسام سه گانه محال بود ، پس نشاید که به جزوهای متشابه نیز منقسم شود و چون به ظهور پیوست که آن معنی را انقسام نبود لازم است که محل او نیز جسم و جسمانی نباشد.

۷ - برگزیده یزدان خدیو جهان شت وخشور هوشنگ پیشداد بیش داد فرماید :

که صور معقولات که در روان فراهم می آید از مقدار و وضع و این مجرد است و تجرد از او دو قسم بیرون نیست یا به اعتبار آن چیز که **معقول** از او مجرد کرده می آید یا به اعتبارآن جای است که معقول در[او] فرود می آید و قسم نخستین مادر آن است زیراکه آن چیز از مقدار و وضع و این در ذرات خویش خالی نباشد پس قسم دوم بماندآن جای است که معقول در او فرود می آید و آن چیز را ازآمیختگان و لواحق خویش مجرد می گرداند تا ذات او را به حقیقت ادراک کند و چنانکه اوست دریابد و حقیقت چیزها آن باشدکه از لواحق مجردگردد پس درست شدکه پذیرای صور معقولات جسم نیست،روشنتر[گوییم] بدانکه چون دیده خواهدکه چیزی ادراک کند بایدکه آن چیز در برابر او کنند تا آن را تواند دریافتن و خیال چون خواهد که ادراک کند محتاج نیست که آن چیز در برابر او باشد در غیبت آن چیز را تواند دیدن اما نتواند چیز را مجردکند از عوارض چون کجایی یعنی این و چون یعنی کیف و نهاد یعنی وضع مثلاً همچنانکه در جامه و رنگی و مقداری و عقل چون خواهدکه چیزی ادراک کند از این همه که گفتیم مجردکندآنچه محسوس است **معقول** گرداند از جسم مثلاً **صورت** جسم مطلق گرداند چنانکه مطابق جمله

صور اجسام باشد و بر جمله اجسام افتد به یک معنی باید دانست آن صورت مطلق اگر در جسم حاصل شدی او را مقداری خاص پیدا شدی چنان که اگر جسم یک گز بودی و اگر دوگز بودی او نیز یک گز و دوگز بودی آنگاه مطابق جزوهای مختلف نشدی و نیز بدان که چون چیزی ادراک کنی صورت آن چیز در **یاد بُد**[1] یعنی در ذهن تو حاصل شود وگرنه هیچ حاصل نشود و نیز بدان که مفهوم شیئیت مطلق و مفهوم مطلق در وقت ادراک کردن اگر در جسم حاصل شود وچون جسم ماده کند باید که آن چه در جسم است ماده شود پس در آن حالت که جسم ماده شود مفهوم **شیئیت** و **وحدت** ، شیئیتی و وحدتی است و آنجا مقدار آن است که جزو از کل پدید آید زیرا که شیئیتی و وحدتی مجرد فراگرفته باشد آنگاه فرقی نباشد میان کل و جزو و این محال باشد اگر گویی شیئیتی و وحدتی است و هر یکی را اختصاصی هست زیادت لازم آید که جزو از کل زیاده باشد و این محال است زیرا که اول خود شیئیتی و وحدتی بود و اگر گویی نه شیئیت است و نه وحدت و نه او را زیادتی است و نه کمی پس آن باید نه شیئیتی باشد و نه واحد و نه بسیار و نه کم و هرچه چنین باشد نه جزو بود و نه کل وتو فرض کرده که جزو است محال باشد بدان که چون ممکن نیست ماده نشود و قسمت نپذیرد و جسم نباشد و در جسم پس جای او، اوست که او را **نفس ناطقه** خوانند.

۸ – شت وخشور وخشوران خدیو جهان تهمورس فرماید :

چون هریک از اشخاص انسانی هوشیدگان آزاد از اندبار یعنی معقولات مجرد از مقدار [را] در می یابد لازم آید که دریابنده آن منقسم نبود زیرا که آن معنی معقول مجرد از مقدار نیز منقسم گردد چه از انقسام محل انقسام حال مقرر در آن محل

---

۱- یاد معروف است و یاده بر وزن ساده ، قوه حافظه را گویند و در فرهنگ انجمن آراست که یاد بُد به معنی ذهن است نه قوه حافظه باشد.ل

ضروری است چون منقسم شود لامحاله هر جزوی[۱] از آن معقول مجرد از مقدار یا مانند آن جزوی دیگر بود در حقیقت یعنی ماهیت یا نبود اگر مانند بود لازم آید که هیچ فرق میان جزو و کل نباشد و لازم آید که یک جزو بارهای نامتناهی معقول شود برای آن که جسم را انقسامات نامتناهی ممکن است و این هر دو محال بود و اگر هر جزوی مانند آن جزو دیگر نبود در هر جزوی همین تقدیر توان کردن که او را انقسام بود و انقسام او یا به جزوها بود که مانند یکدیگر باشند یا به جزوهایی بود که مانند یکدیگر نباشند و اگر به جزوهایی بود که مانند یکدیگر باشند همان محال که گفتیم لازم آید که مقومات غیر متناهی پیش از انقسام مر آن جسم را که دریابنده آن معقول بود حاصل باشد چه اعتبار انقسام درآن جسم بعد از تعقل آن معقول بود که آن معقول بعداز حصول مقوماتش حاصل آید پس لازم آید که هیچ چیز معقول نشود برای آن که موقوف بود بر تعقل امور نامتناهی بر سبیل تفصیل و تعقل امور نامتناهی بر سبیل تفصیل محال بود لیکن بسیار جزو معقول می شود پس این قسم نیز محال بود چون محالیت هر دو قسم ظاهر شد نتواند بود که دریابندهٔ معقولات جسم و جسمانی بود.

۹ - خدیو نامدار جمشید فرماید : نفس انسانی تعقل عدد و مقدار نامتناهی می کند پس جسم و جسمانی نبود برای آن که آن مفهوم در حال تعقل اگر حاصل در جسم بودی یا در چیزی که در جسم بودی لازم آمدی که آن جسم که این تعقل کردی نامتناهی بودی برای آن که معنی جسم نامتناهی نیست الا یافتن مفهوم لایتناهی لیکن محال بود که جسم نامتناهی بود پس محل آن تعقل نتواند بود و هم بدین دلیل جسمانی نتواند بود پس نفس انسانی جسم و جسمانی نیارد بود.

---

۱- عدم فرق بین جزو و کل وقتی لازم آید که جزو را با معقول ملاحظه کنیم پس عبارت چنین است هر جزوی از آن معقول مجرد از مقدار یا مانندآن معقول بود در حقیقت.ل

۱۰ – وخشور کامل و پیرای فاضل آبتین فرماید :
که نیروهای **تنانی** جویای ادراک جسمانی وآمیزش خوش آیندۀ جسمی باشند چون خواست بینایی به ادراک صورت های نیکو و از شنوایی به جمع آوریدن آوازهای خوش و همچنین از قوت شهوی به زنان آمیختن و بدین سان در نیروی خشم به برتری و دراز دستی باشد و این نیروهای از مدرکات تنانی خویش یاوری می یابند و رساتر می شوند و روان از برتری مانند این معنی از ادراکات جسمانی ناتوان تر و ناقص تر می گردد از بهرآن چندان که از آمیزش این چیزها دورتر بود و چیزهای درست و معقولات بی کاست او را پیداتر و روشن تر باشد و خواست و طلب و انگیزش و بعث او بر دانستن و یافتن حقایق بود و بعث به طلبکارهای بستودۀ شریف و باقی که از امور جسمانی برتر بود بیشتر باشد و این دلیل روشن است بر آن که روان نه جسم است و نه جسمانی چه هرچیز از مانند خویش قوت می گیرد و از ناسازه مند خود ضعف و ناتوانی پذیرد ، روان از دست یافتن برتری جسمانی ناتوان می شود و به دوری از آن قوت می یابد.
۱۱ – خدیو کامل عادل عامل باذل فریدون فرماید :
بینائی را جز از مدرکات خود بیش آگهی نبوده و شنوایی بیرون از آوازها در نیابد و همه همچنین پس جمیع قوی آگهی از مدرکات خود دارند و بس ، مثلاً بینایی آواز را در نیابد و هیچ یابنده جسمانی درک خود نکند و نه افزار و آلت خود را چنان که بینایی خودرا و حدقه را و هیچ فرو یابنده یعنی حسی چنین از غلط و نادرستی که او را افتد(یعنی مدرکات جسمانی)آگاه نشود چنان که جسم حضرت آفتاب **عالمتاب** راکه سیصد و شصت و شش مثل ربع زمین است به قدرسپری می بیند و از این نادرستی روشن آگهی نیابد ودرختانی راکه برکنارآب نگونسار وکشتی روان را ساکن و ساحل را روان بیند هرگز وجه نگونساری وسکون به بینایی نه بیند وهمچنین

در نادرستی های دیگر مدرکات جسمانی و روان مدرکات جسمانی و حواس را به یکبار یعنی دفعه واحده می یابد و نیک و بد که او از آن بیننده می آید و این مبصر را آواز **نه** این آواز باشد یعنی **روان** ادراک مبصرات و مسموعات[1] را مثلاً به یکبار می کند زیرا که حکم می کند به این که آواز آن بیننده است و همچنین در سلب و در حکم حضور طرفین لازم است **و همچنین** فرماید که نیروی هر جسمی چیست و آلت ادراک او کدام است و وجه غلت حواس را بر می آرد و میان راست و کاست ایشان تمیزمی فرماید پس بعضی را راست گوید و بعضی را دروغ برآرد ، دانسته شد که او را این دانش ها به واسطه فرویابندگان یعنی حواس فراهم نیامده است چه آنچه مدرک را نبود دیگری از او چون استفاده تواند کرد چون حکم او به دروغ مدرک بود پس آن حکم از مدرک نگرفته باشد پس روشن شد که روان مردم جز از مدرکات جسمانی است و او بهتر از آن است.

۱۲- خدیو عادل و ملک کامل فاضل سیاوخش فرماید:

که نفس ناطقه غیر جسمانی است از آن که گاه مظهر او **برزخ** است چون نفوس متعلقه به ابدان و گاه مظهر او مثال معلق است چون نفوس انسانی که ظاهر شوند به مثل در نوم[2] و نفس در هر دو حالت دائماً ادراک ذات خود کند با غفلت از هر دو جسد احیاناً نباشد از آنهای.

۱۳- نامدار بشین فرماید:

که نتواند بود که نفس انسانی در اندامی و عضوی از اعضا باشد چه لازم می آید یا همیشه تعقل موضع خود بکند یا هرگز تعقل موضع خود نکند برای آن که چون در موضع بود لامحاله آن موضع آلت بود و تعقل او مر چیزها را به سبب حصول چیزها بود در آن آلت پس در تعقل موضع خود یا حصول آن صورت که آن موضع راست

---

۱- مسموعات = شنیده ها

۲- نوم = خواب

کافی بود و این حصول دائم است یا حصول[1] آن صورت کافی نبود بل محتاج بود به حصول صورتی دیگر در آن موضع و این محال بود چه اجتماع دو صورت که هردو مثل یکدیگر باشند در یک محل لازم آید و این محال باشد پس لازم آید که هرگز تعقل موضع خود نکند و این هردو قسم محال بود چه او همه اعضا بود.

۱۴- خسرو کامکار منوچهر فرموده: که اگر نفس انسانی در عضوی از اعضا بودی لازم آمدی که چون آن عضو **ضعیف** شدی چنان که در پیری او را نیز ضعف پیدا شدی برخلاف این است چه او در تعقل بعد از آن که ضعف در اعضا پدیدار بود روشن تر آید و نرسد که گویند در پیری که ضعف به کمال است نفس را قوت تعقل نمی ماند چه پاسخ دهیم که اگر از جهت پیری بودی لازم آمدی که چنان که پیری می آید به تدریج نقصان در تعقل آمدی چون چنین نیست معلوم بودکه نه از جهت پیری باشد گوید اگر نفس ناطقه عضوی از اعضا بودی یا در عضوی از اعضا لازم آمدی که نه خود را تعقل کردی و نه عضو را که آلت او بود برای آن که هر قوتی که به آلت ادراک کند نه خود را دریابد و نه آلت خود را برای آن که او را آلتی می باید دیگر میان خود یا میان آلت تا خود را به واسطه آن آلت یا آن آلت را به واسطه آن آلت دریابد و لیکن نفس انسانی هم خود را و هم همه اعضا را در می یابد پس نشاید که عضوی از اعضا یا در عضوی از اعضا باشد.

۱۵- شهریار عادل زو گوید : اگر نفس انسانی در عضوی از اعضا بودی فعل آن **به واسطه** آن عضو بودی و اگر فعل آن به واسطه آن عضو باشد لازم آید که خستگی در او پیدا آمدی[2] که چیزهای ضعیف را در عقب بوی های ، بوی های قوی نتوان شنیدن چنان که نورهای ضعیف در عقب نورهای قوی نتوان دیدن و لیکن قوت

---

۱- به قرینه عبارت بعد باید این عبارت الحاق شود پس لازم آید که همواره تعقل جایگاه خود کند.ل

۲ـ هرگاه تکرار در فعل او افتادی همچنین لازم آمدی.(صح)

نفس چنین نیست چه او را تکرار افعال ضعیف نکند و چیزهای ضعیف را در عقب چیزهای قوی ادراک کند پس نشاید که او عضوی از اعضا باشد. بدان که همهٔ حکمای گلشاهیه که فرود آبادیانند الا بادان و توابعش به قدم[1] نفس ناطقه قائلند و همچنین کلام همه حکمای هند و یونانیان مقدم بر ارسطو دالّ بر قدم نفس است و ایشان را در این امر دلایل و براهین کثیره موجود است.

۱۶- خردهنگ شاگرد حضرت صد وخشور متمسک است در احتجاج بدین که:

کپوی بود روان یعنی علت وجود نفس اگر موجود باشد به تمامها قبل از بدن صالح تدبیر نفس پس یافته شود قبل از بدن برای استحاله تخلف معلول از علت تامه و اگر نه باشد موجود به تمامها پیش از بدن به او تمام شود و متوقف باشد وجودش بر بدن بدین تقدیر جزو علت وجود نفس یا شرط وجود او باشد لیکن متوقف نیست بر بدن و الا واجب بود بطلان نفس به بطلان بدن لیکن باطل نمی شود به بطلان بدن بهر براهین داله بر بقای نفس به بقای فیاض[2] او بل لایزال باقی باشد به بقای عقل مفید چه وجود او ممتنع التغیر است[3] تا به عدم چه رسد چون باشد چنین واجب باشد وجود

---

۱ ـ قدم = قدیم ، پیش

۲ ـ حقیر این عبارت را پیش از این که در شرح حکمت اشراق بیابم به حدس خود اصلاح کردم اکنون که عبارت را یافتم در حاشیه بالا نوشتم. تمسک افلاطون فی الاحتجاج علیه بانّ عله الوجود النفس ان کانت موجوده بتمامها قبل البدن الصالح لتدبیرها فتوجد قبله لاستحاله تخلف المعلول عن العله التامه وان لم تکن موجوده بتمامها قبل البدن بل به یتمّ توقف وجودها علیه لکونه علی هذا لتقدیر جزء علت وجودها او شرطها لانها لایتوقف علیه و الا وجب بطلانها به ببطلانه لکنها لایبطل ببطلانه للبراهین لداله علی بقائها ببقاء علتها الفیاضه و اخصرها انها غیر منطبعه فی الجسم بل هی ذات آله به فإذا خرج الجسم بالموت عن الصلاحیه ان یکون آله له فلایضرّ خروجه عن ذالک جوهرها بل لاتزال باقیه ببقاء العقل المفید لوجودها الذی هو ممتنع التغییر فضلاً عن العدم کما عرفتَ و اذا کان کذالک فیجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبیرها و علی هذا لایکون البدن شرطا لوجودها بل لتصرفها فیه فیکون البدن کفتیله استعدت للاشتعال من نار عظیمه فتنجذب النفس الیه بالخاصیه او البدن الیها کالمقناطیس و الحدید و لیس من شرط جذب المقناطیس للحدید ان یکونا موجودین معاً بل یجوز ان یکون احدها مقدماً للآخر ـــ شرح حکمه الاشراق.ل

۳- ممتنع التغیر = غیرقابل تغییر

نفس قبل از بدن صالح تدبیر بر این وجه و نباشد بدن شرط وجود نفس بل شرط تصرف اوست در او ، پس باشد بدن چون فتیله مستعد اشتعال از نار اعظم پس جذب کرده شود نفس سوی او[1]به خاصیت یا بدن او را چو **مقناطیس** وحدید و نیست شرط جذب مقناطیس حدید را (مقصود این است یا نفس متجذب به سوی بدن شود یا بدن منجذب به سوی نفس گردد)که باشد هردو موجود باهم بل جایز است یکی مقدم باشد بر دیگری کرآینیك دیگر یعنی حجت آخر.

۱۷- فردان شاگرد طهمورث دیوبند گفته:

نوا یعنی حادث مسبوق باشد به ماده پس اگر حضرت نفس ناطقه قدیم نباشد باید که مادی بود نه مجرد و اَدِلّه بر تجرد نفس ناطقه در محلش اقامت یافته اما پوشیده مباد که گفته اند ماده که حدوث مستلزم آن است اعم از آن است که حلول کرده باشد حادث در او یا متعلق شده باشد بدو و تجرد نفس از ماده ثابت نشده مگر به معنی عدم حلول او در ماده اما درست نیست که گفته شود که تعلق نفس به ماده جز این صورت ندارد که قبل از این به بدنی دیگر متعلق بوده باشد و این مستلزم تناسخ است و تناسخ باطل است و اِن تَمَّ تَمَّ و الا فلا .

۱۸ -کی دادرس شاگرد وخشور هنرور جمشید گوید :

اگر نفس حادث باشد مفتقر بود به سوی علتی تا موجب وجود او شود و این علت یا موجود باشد قبل از حدوث نفس[2] یا نباشد چنین اول اقتضا کند که نفس موجود

---

۱ـ و ایضا نفس منطبع منتسب در بدن خداوندِ آلت است پس چون منصرف شود بدن از صلاحیت آن که او را آلت باشد بیوفتد پس ضرر نمی رساند انصراف از بدن جوهر نفس را .(صح)

۲ ــ قدتمسك بعض الافاضل علی قدم النفس بانّها لوکانت حادثه لافتقرت الی عله بها یجب وجودها و هذه لعله امّا ان تکون موجوده قبل حدوث النفس او لاتکون[کذالك]و الاول یقتضی ان تکون النفس موجوده قبل وجودها لاستحاله تخلف المعلول عن علته التامه و هومحال و الثانی لایخلفو اما ان تکون تلك العله بسیطه او مرکبه لاجایز ان تکون بسیطه و الا لافتقرت من حیث انّها حادثه الی عله اخری حادثه ومن حیث انّها بسیطه الی ان تکون علتها بسیطه اما لاول فلانّه لو لم تکن للحادث عله حادثه لکان اما ان لایفتقرالی عله اصلاً و هوظاهر البطلان او یکون مفتقراً الی عله(ادمه در صفحهٔ بعد)

باشد قبل از وجودش(ترجمه کلام بعضی افاضل است که صدرالمتالهین قدس سره در سفر نفس افساد ایراد فرموده اند و چون ترجمه سلیس نیست لهذا ما عبارت را بتمامها در حاشیه صفحه یسری نقل نمود[ه] بعد ازچندین مراجعه در شرح حکمت اشراق همین عبارت را احدهما مستغنی ازدیگری بود به همان عبارت صدرالمتالهین کفایت شد) جهت استحاله تخلف معلول از علت تامه و این محال است و ثانی خالی نیست از این که یا این علت بسیط باشد یا مرکب ، جایز نیست که بسیط باشد و الا مفتقر شود از حیثیت آن که نفس حادث است به سوی علت دیگر حادث و از حیثیت آن که بسیط است به سوی آن که علتش بسیط باشد اما اول اگر حادث را علت حادث نباشد یا مفتقر شود به سوی علت اصلا و این را ظاهر است بطلان یا مفتقر شود به سوی علت دائمه و چند وجود او در بعض احوال باشد دون بعض و این ترجیح غیر مرجح است و بطلان این هم ظاهر است اما ثانی آن است اگر بسیط را علت مرکب[1] باشد پس اگر مستقل بود واحدی از اجزای علت در تاثیربسیط پس ممکن نباشد اسناد معلول به سوی باقی و کران آن واحد را تاثیر درشتی از معلول باشد مثلا جزو اول علت را در جزو اول معلول اثر بود و جزو دویّم را در دویّم و سیم را در سیم پس معلول مرکب باشد نه بسیط و اگر هیچ جزء علت مرکب را در

---

– (ادامه از صفحۀ قبل)دائمه حینئذ یکون موجوده فی بعض الاحوال دون بعض ترجیحا من غیرمرجّح و بطلانه ظاهراً ایضاً و اما الثانی فلانّه لو کان البسیط عله مرکبه فانه استقلّ کل واحد من اجزائها بالتاثیر فیه فله یمکن استناد المعلول الی الباقی و الا ان کان له تاثیر فی شئ من المعلول و الباقی تاثیر فی باقیه کان المعلول مرکبا و ان لم یکن لشئ منها تاثیر فیه فان حصل لها عنه الاجتماع امر زائد هو العله فان کان عدمیّا لم یکن مستقلا بالتاثیر فی الوجود و ان کان وجودیّا لزم التسلسل فی صدوره عن المرکب ان کان بسیطا و فی صدور البسیط عنه ان کان مرکبا و ان لم یحصل بقیت مثل ماکانت قبل الاجتماع فلایکون الکلّ موثراً و قد فرض موثراً هذا خلف و لاجایز ان تکون تلک العله مرکبه لما تقدم ان کلّ ما علته التامه مرکبه فهو مرکب لکن النفس یستحیل ان تکون مرکبه فلاتکون علتها کذالک انتها کلامه .ل

۱– قال العلامه الشیرازی معترضا علیه لایخفی انّ کلامه مبنی علی امتناع صدور البسیط عن المرکب و قدعلمت ما علیه فی اواخر المنطق عند الکلام علی قاعده تجویزاً ان یکون الشئ البسیط عله مرکبه .ل

او تاثیر نباشد پس اگر او را در اجتماع امری زاید حاصل شود و آن علت بود پس اگر آن امر عدمی است مستقل نباشد به تاثیر در وجود و اگر وجودی باشد لازم آید تسلسل در صدور او از مرکب و اگر بسیط باشد و در صدور بسیط از او اگر مرکب باشد و اگر امری زاید حاصل نشود باقی ماند مثل بودن قبل الاجتماع پس کل موثر نباشد و ما موثر فرض کردیم و این خلاف است و جایز نیست که این علت مرکب باشد چنان که در پیش گذشت از آن که هرچه علت تامه او مرکب باشد پس او مرکب است پس علت او چنین نباشد این است خلاصه کلام ، مخفی نماند این حجت **بَیّنی** است بر امتناع صدور بسیط از مرکب و دانسته چیست علت او درکلام قاعدهٔ که جایز است اگر باشد مر شئ بسیط را علت مرکب پس رجوع کند به سوی آن که در پرتوستان است هرکه را اراده الاطلاع باشد بر فساد این حجت.

۱۹- بادان شاگرد وخشور هنر آور جسم فرماید :

در حدوث نفس که اگر نفس انسانی پیش از بدن موجود بود لازم آید که در ازل معطل بود برای آن که استکمال او به واسطه بدن بود پیش از بدن او را هیچ نوع استکمال ممکن نبود چون فعل او منحصر در استکمال بود وقتی که استکمال ممکن نبود پس در ازل بی کار و معطل بود و معطل در هستی نشاید و اگر نه لازم آید که بعضی افعال واجب الوجود بی فائده باشد و این **محال** بود و پوشیده نماندکه این محال لازم آید ازعدم تصرف نفوس قدیمه در بدن این وقتی تمام شودکه تعلق نفس قبل از این بدن به بدن دیگر جایز نبود چون تعلق روا باشد چرا در ازل بی کار بود.

۲۰- یاردان که یکی از شاگردان عمده بادان است گوید :

اگر نفس انسانی پیش از بدن موجود بود لازم آید که میان او و میان مبادی هیچ حجاب نباشد پس هر کمال که او را ممکن بودبه حصول پیوندد چه مانع از کمالات او را احوالی بود که به واسطه بدن حاصل آمده باشد چون هر کمال که او را ممکن

است به حصول پیوست او را هیچ **احتیاج** به بدن نماند پس تصرف او در بدن ضایع بود و جهت ضایع بودن تصرف تعلق او به بدن **محال** بود وگرنه مخالف عنایت حق چه آن عبارت است از احاطه علم حق بر موجودات بر وجهی که بهترین اندام یعنی نظام بود و چون تصرف در بدن ضایع باشد بهترین نظام به حصول نه پیوندد و این دو دلیل متناقضانند چه در اول از وجود نفس قبل از بدن عطله لازم آورده و در ثانی از وجود نفس قبل از بدن انتقاش نفس به کمالات لازم ساخته و این دعوی است بر آن که اگر نفس قبل از بدن موجود باشد محال لازم آید و انتفاء محال آن که قبل از بدن موجود نبود و از این حدوث نفس لازم نشود الا به ابطال **تناسخ**[1] و ابطال تناسخ را این دلیل پسند نیست.

۲۱- پیشدین گوید :

لازم نیست از مقابله نفس به عالم نور انتقاش به کمال خود چنانکه لازم نیست از مقابله هوا مر شمس را استنارت او به نور شمس جهت توقف استنارت به تکاشف و بدین وجه جایز است که باشد بعضی از مجردات را قوت و کمال که محتاج نشود در قبول فیض به سوی استعمال آلت چون عقل و بعضی را از ضعف و نقصان احتیاج باشد در قبول به استعمال آلت چون نفوس و بدن لازم نمی آید از مقابلهٔ او بدون آلت انتقاش به کمال جهت توقف بر آلت و نبودن آلت مسلم است لیکن **لازم** نمی آید از عدم اولویت بعض نفوس قدیمه به بعض ابدان به حسب ماهیّت عدم اولویت بعض به حسب رتب غیر متناهی که آن شدت نوریت و ضعف نوریت است پس جایز باشد.

---

۱- طبق عقیدهٔ عده ای بعداز مرگ آدمی تا رسیدن به کمال روحی از بدنی به بدن دیگر رجعت نموده که آن را تناسخ گویند واگر روح به تن و جسمی داخل شود نسخ (که تن عالی مانند متفکر آن تناسخ صعودیست و اگر به تنی ذلیل در آید تناسخ نزولیست) و اگر در هیئت حیوانی در آید مسخ و در هیئت نباتی فسخ و در شکل جمادی رسخ گویند که ملاصدرا در آثار خود تناسخ نزولی را مرود دانسته و در مورد تناسخ صعودی بیانی نداشته است .(ه.ش)

۲۲ -و جامدان شاگر بادان گوید :

گوییم چون نفس انسانی **پیش** از بدن موجود بود یا واحد بود یا کثیره نتواند بود که پیش از بدن واحد بود برای آن که چون تعلق با بدن گیرد یا همچنان بر واحدی اول بماند یا بسیار گردد و اگر بر واحدی اول بماند لازم آید که نفس زید و عمرو واحد بوده و اگر نفس زید و عمرو واحد باشد لازم آید که هرچه زید داند عمرو نیز داند بطلان این ظاهر است و اگر بعد از تعلق بدن بسیار بود لازم آید که جسم بود چه بسیار بودن جز به انقسام در او محال بود و انقسام از خواص جسم است و همچنین نتواند بود که پیش از بدن بسیار بود برای آن که اگر پیش از بدن بسیار باشد بسیاری او به حسب عوارض بود نه به حسب ذاتیات چه بیان کردیم که نفوس انسانی به نوع متفق اند و بسیار بودن آن به سبب عوارض محال باشد چه حصول عوارض او را بیشتر از وجود بدن ناممکن برای آن که حصول عوارض هر اشیای متفق در نوع را به سبب امور اتفاقی بودکه عبارت از سبب های حادث باشد که ازحرکات فلکی پیدا آید چون نفس انسانی نه درعالم حرکات بود لامحاله حصول عوارض او را محال باشد.

۲۳- پیشدین گوید :

لازم نمی آید از آن که نفس پیش از بدن موجود نباشد حادث بود جهت جواز حاصل بودن او قبل از این بدن در بدن دیگر.

۲۴ -مهران شاگرد بادان گوید :

که انوار مدبره اگر قبل از بدن موجود باشند خالی از دو حال نیستند یا اصلاً در این ابدان تصرف نکنند پس مدبر نباشند یا آن که تصرف کنند پس ضروری بود که در وقتی که واقع شود باقی نماند نور مدبری بعد از وقوع کل و آن اتصال جمیع نفوس است به ابدان تا باقی نماند نور مدبری که تعلق گیرد به بدنی و این وقت که وقوع

کل در اوست واقع شده در ازل که دوام **وجـود** است در ماضی چنان که **ابد** دوام وجود است در مستقبل ، پس باید که باقی نماند **نور مدبری** در عالم و آن محال است چه نفوس را چنان که بدایت نیست نهایت هم نیست و این دلیل تمام نمی شود مگر آن که جایز نباشد تعلق نفس به بدنی دیگر بعد از تعلق به بدن اول و الا چرا باقی نماند.

۲۵ -کامدان شاگرد بادان فرماید :

چون دانستی که حوادث را آخر نیست و نه تعلق را و استحالهٔ تناسخ که آن تعلق نفس است به بدن دیگر بعد از تعلق به غیر آن پس دانی که در هر تعلق نفس جدید باشد نه مستنسخه(تناسخ شونده) و از این لازم آید که نفوس غیر متناهی باشد خواه حادث یا غیر حادث بر تقدیر غیر حادث بودن استدعا کند جهات غیر متناهی در مفارقات یعنی چون نفس ممکن الوجود است و افتقار دارد به علت و جایز نیست که صادر شود از واحد الا واحد و از وجود نفوس نامتناهی لازم آید در عالم عقول علل و معلولات غیر متناهی و این محال است از آن که نفوس قبل از ابدان تعلق به اجسام ندارند منفعل شوند از حوادث و غیر متناهی بودن آنها جایز باشد گفته اند ، باید دانست اگر حمل کنند که در ماضی نهایت نیست آنچه گفت به عینه لازم آید اما به شرط ابطال تناسخ و اگر تناسخ ممکن بود هیچ محال لازم نیاید چه نفوس متعلق اند به اجسام و منفعل از حوادث و جایز است عدم تناهی ایشان و لازم نمی شود از تناهی شدت نوریه نفس و انحصار او در دو طرف افراط و تفریط و تجاوز نکردن او از او سوای آن که قبول رتب[رتبت] غیر متناهی نکند چنان که لازم نمی شود از انحصار امزجه انسانی[1]متناهیه باشند بل غیر متناهی اند با وجود انحصار میان دو طرف حاصرین همچنین است شدت نوریه نفس جایز است که با متناهی بودن ذات رتب

۱- و حیوانات دیگر در دو طرف افراط و تفریط و تجاوز نکردن از دو طرف آن که امزجه انسانی .(صح)

غیر متناهی باشد مانند اشتمال زمان و خط که هر دو متناهی اند بر اِنا اَت و نقطه غیر متناهیه و جسد لازم است که باشد هر مرتبهٔ از شدت را نفس واحد نیست استحاله در این وجه نفس زیاد نیست از غیر متناهی بودن آنها که محال باشد از این قسمت غیر متناهی بر متناهی در متعددات مستلزم این است اعنی وقوع غیر متناهی به ازاء متناهی چنان که استدلال کرده اند قایلان بدان به وجوب اسم مشترک بر آن به آن که الفاظ متناهی اند و معانی غیر متناهی و چون قسمت کنند معانی غیر متناهی را بر الفاظ متناهی واقع شود به ازاء هر لفظ معانی غیر متناهی و لازم می آید اشتراک و مر قائل راست آن که فرق کند میان رتب[1] شدت و میان نقط و خط و احاطهٔ امزجه چه رتب بر تقدیر ازلیت نفوس غیر متناهی اند و بالفعل می باشند به خلاف نقط موجودند معاً[2] به خلاف امزجه چه اگر برآیند به فعل غیر متناهیه اند لیکن یافته نمی شود معاً و بدین لازم می آید در رتب انحصار چیزی که متناهی است در حاصرین و لازم نمی آید در نقطه و امزجه از آنچه بیان کردیم در فرق فارح .

۲۶ - و بهداد گوید : که ما می گوییم نفوس متناهی اند اما به تکرر به اجسام می پیوندند و می شاید که چون به اتمام رسند مثلاً باز به اجسام پیوندند خاصه به مذهب کسی که بر آن رفته است که نفوس انسانی همواره متعلق به اجسام باشند و به عالم علوی عروج نفرمایند یا به مذهب آنان که گویند که نفوس تابع کواکب اند **دور او وا رهد**[3]،کواکب نفوس خاص به اجسام متعلق باشند و کاملان عروج فرمایند و باز در همان وضع نزول نمایند و کسی را سرزنش نرسد که عنایت الهی غایت ایشان در خلاص داند چه قدرت در ممکنات است نه در ممتنعات.

---

۱- رتب= مرتبت ، رتبه

۲- معاً = همراه هم

۳- عده ای از متفکرین پیشین معتقدند که حضرت احدیت هر سیصدو شصت هزار سال بساط کرهٔ زمین را برچیده و بعداز مدتی معین که معلوم نیست آن مدت آفاقی یا انفسیست دوباره سفره بر خواهد گشود که این امر به معنای دور و کور و باز معتقدند بعداز کمال در عالم اجساد انسانی ارواح ایشان در زی کوکبی راه کمال طی خواهد نمود .(ه.ش)

۲۷- باذان در ابطال گردونه دوا نوشت و دود نوشت یعنی تناسخ گوید :
اگر نفس پیش از تعلق به این بدن تعلق به بدن دیگر گرفته بود لازم آید احوال و عوارض که او را در آن بدن پیش عارض شده باشد همه در یادش باشد و معلوم است که هر یک از اشخاص هیچ حال آن حال که در آن بدن او را حاصل شد یاد ندارد پس لازم آید که پیش از این بدن به هیچ بدن دیگر متعلق نبوده جواب داده پیش تاب که نفس چون جوهر است و بر اثبات جوهریت از این معنی دال که چیزها یاد دارد و فراموش کند و زوال عرض از عرض جایز نه ، پس سزد که بنابر امته راد ایام[را] فراموش کند چنان که هیچ شک نیست که در طفلی همین نفس بوده که در پیری است از گاه زادن بل بعد از آن هیچ چیز در خاطر ندارد هرگاه هستی آلت چیزها در یادش نماند به تغییر آلت سزد اگر از او محسوس شود دیگر آن که پاداشتن از پاداشت یعنی حافظ است چون آن قوت در خواب رسیدن باقی نماند هر آیینه آن چیزها در **خاطر** نباشد.
۲۸- دایندر که او را بازدان نیز گویند گفته : که چون بیان کردیم که نفس حادث است و حدوث او متعلق به استعدادی که مزاج را حاصل شود به حسب حصول استعداد واجب بود که نفس فایز گردد از مبدأ مفارق و چون چنین بود نشاید که نفسی دیگر که **مفارقت**[1] از بدنی کرده تعلق به آن بدن گیرد و اگر نه لازم آید که یک بدن را دو نفس بود لیکن هر یک از ما به بدیهه می دانیم که بیش از یک نفس ندارم و این دلیل ضعیف است برای آن که حدوث در بالا گفتیم که به بطلان تناسخ تمام شود اگر ابطال تناسخ به حدوث نفس تمام کنیم دور لازم آید.
۲۹ - پشتاب گوید :
جایز است اختلاف استعداد و می باشد از استعدادات چیزی مناسب نفس مفارقه را

---
۱- مفارقت = جدا شدن

که موجود باشد از پیش تا مختص شود به تدبیر بدن و محتاج نگردد به اضافه فیض جدید چه اگر مستعد شود در ارحام دو نطفه قبول نفس را در حالت واحده و فایض شود سوی آنها دو نفس از واهب الصور و اختصاص یابد به هر یک از آن دو نفس و نیست اختصاص به حلول در او چه نفس حلول نکند در جسد حلول اعراض لکن اختصاص نفس به یکی از جسدین مستعد جهت تناسبی است در میان نفس و بدن در اوصاف که در یکی از مستعدین است اختصاص یکی از آن دو نفس را دون دیگر هرگاه جایز است این تخصیص در نفسین متماثلین پس چرا جایز نیست در نفوس مفارقه چون وافر شود بر مستعد حقه از نفوس مفارقه مناسبه او مفتقر نشود به سوی نفس جدید که فایض شود بدو از واهب الصور و بدین وجه فرود نیاید[1] و مقناطیس آهنی که نزدیک بدوست زودتر به خود کشد از آهنی که دورتر است و این است که تن مردم و حیوان نفس از تن مفارقت کرده به مناسبات زودتر کشد و اگر نیاید از **عالم بالا جذب** کند.

۳۰ – هوش پرتو گوید :

هر مزاجی صلاحیت آن ندارد که نفسی بر او از **مبدأ فایض** شود بلکه نفس از بدن گسسته بدو پیوندد و بعضی امزجه قابلیت آن دارند که نفسی از مبدأ بر او فرود آید.

۳۱ – جامدان گوید :

تعلق نفس مفارق به بدن ثانی یا در حال فساد بدن اول بود یا پیش از آن یا بعد از آن اگر در آن حال بود بدن ثانی یا در همان حال حادث و یا پیش از آن حادث شده بود اگر هم در آن حال حادث شود یا عدد نفوس و بدن های حادث چند یکدیگر

---

۱– گویا عبارت اصل عربی بوده بدین صورت لما توفر علی المستعد حقه من النفوس المفارقه المناسبه لم یفتقر الی نفس جدیده فایضه علیه من واهب الصور و مترجم کلمه حقه را به حال خود گذاشته لهذا عبارت از سلاست افتاده پارسیش این است چون کامیاب شده است مستحق به بهره اش از نفوس مفارقه مناسبه .ل

بود یا چند یکدیگر نبود اگر چند یکدیگر بود لازم آید که عدد بدن های کاین[1] مساوی عدد بدن های فاسد بود و لیکن این محال است چه در واقع های عظیم و در طوفانات که نامحصور[اند] بدن ها فاسد می شود معلوم است که بدن های کاین چندان نبود اگر چند یکدیگر نبود یا عدد نفوس بیشتر بود یا عدد ابدان ، اگر عدد نفوس بیشتر بود یا مشابه باشند در استحقاق تعلق با یک بدن یا مشابه نباشند اگر مشابه باشند یا همه تعلق گیرند بدان بدن و این محال بود چه هر بدنی را بیش از یک نفس ممتنع بود یا هیچ تعلق نگیرند لازم آید که نفس بی بدن تواند بود و ما گفتیم که نفس بی بدن نتواند بود و اگر مشابه نباشند در استحقاق لازم آید که نفس بی بدن تواند بود و ما گفتیم که نفس بی بدن نتواند بود و اگر مشابه نباشد در استحقاق لازم آید که بعضی تعلق گیرند و بعضی تعلق نگیرند همان محال که گفتیم لازم آید و اگرعدد بدن ها بیشتر بود و این محال بود برای آن که بالا ذکر کردیم که یک نفس را بیش از یک بدن نبود یا هر یک از نفوس را تعلق با یک بدن بیش نبود و این هم محال بود برای آن که لازم آید که بعضی از ابدان ضایع مانند و اگر بدن که بدان تعلق گیرد پیش از آن حادث شده باشد یا نفسی دیگر در حالت حدوث بدو تعلق ساخته بود یا نبود اگر نفسی دیگر تعلق نساخته بود لازم آید که بعضی زمان آن بدن به استعداد تمام مر قبول نفس را معطل بود و این هم محال بود و اگر اتصال نفس به بدن ثانی پیش از فساد بدن اول بود هم یکی از این دو محال لازم آید یا آن که دو بدن را یک نفس بود یا این که یک بدن معطل بود و اگر اتصال نفس به بدن ثانی بعد از فساد بدن اول بود به زمانی لازم آید که مستغنی بود از اتصال بدان بدن چون در بعضی ازمنه استغنا داشت در همه مستغنی تواند بود.

**۳۲ – پیشتاب گوید :**

---

۱– کاین = موجود ، موجود شونده

اگر **نفس** پیش از وجود بدن ثانی از بدن سابق مفارقت کند شاید چه مزاج بدن اول، فاسد شده از صلاحیت تعلق پس مفارقت به اضطرار باشد و هنوز بدن ثانی مکون نگشته این عدم تعلق نیز اضطرار گشت و غایت آزار چون به هم رسد هرآیینه بدو پیوندد چه مانع نماند و اگر بعد از وجود بدن ثانی مفارقت نماید هم شاید چه تعلق نفس به توسط **روح حیوانی** است با بدن چون روح حیوانی بر سریر تتمیم[۱] نشیند نفس از بدن مفارقت کرده بدو پیوندد و اگر قطع تعلق از بدن سابق و تعلق به لاحق بنابر حدوث جسم در آن زمان روی دهد هم شاید چه امور مضبوطه[۲] به هیأت فلکی غایت است[۳] از ما چه خسارت می رساند[۴] بعضی به رنج بعضی به حیثیتی که باقی نماند مآل میان آن کیسه و کیسه معطل و چنین تواند بود در موت بعضی از صیاصی حیات بعضی از آن و تمسک به وبا عام و طوفان در کون فاسد اکثر از کائن پس چیزی نیست چه وبا عام به جمیع اصناف شامل به جمیع نواحی به حیثیتی که باقی نماند حیوانی اصلاً غیر متیقن است و متیقن وجود وبا است در بعضی نواحی دون بعض و بنابر این ممکن نیست قطع به عدم تکون مثل چیزی که فاسد شود و اگر گویند وبا عام به حیثیتی که باقی نماند حیوان بر روی(ظاهر) زمین پس لازم نمی آید بودن فاسد از انسان اکثر از کاین حیوان جهت جواز تکون حشرات ارضیه چون

---

۱- تتمیم = تمام کردن

۲- مضبوطه= حفظ شده

۳- و امّا التمسک بالاوباء و الطوفان فی کون الفساد اکثر من الکاین فلیس بشئ لانّ الوباء العامّ لجمیع الصناف الحیوانات الشامل لجمیع النواحی بحیث لایبقی حیوان اصلاً غیر متیقّن و المتیقّن وجود الوباء فی بعض النواحی دون بعض. و علی هذا لایمکن القطع بعدم تکوّن مثل ما فسد. سلّمنا الوباء العام بحیث لایبقی حیوان علی ظاهر الارض فلایلزم کون الفساد من الانسان اکثر من الکائن من الحیوان لجواز تکوّن الحشرات الارضیه کالدود و نحوها او البحریه کالحیتان و امثالها مثل ما فسد من الانسان و به یخرج الجواب عن الطوفان. شرح حکمت الاشراق.ل

۴- این عبارت در صفحه [۱۲۶] با اندک تغییر ایراد شده و ما در آن حاشیه از متن و شرح این که مطابق ترجمه بود ایراد کردیم .(صح)

دود(کرم) و مانند آن یا بحریه مانند ماهی ها و امثال آن مثل آنچه فاسد شود از انسان و بدین برآید جواب طوفان وآن که عدد بدن های کاین و فاسد برابر باشد به قانون مضبوطه به هیأت فلکیه که ما بر اسرار آن اطلاع نداشته باشیم شاید و این عمل از طبیعت نوریه آید و باید دانست که کاینات اکثرند از فاسدات چه در یک روز چندان از نمل متولد تواند شد که از مردمی که در سنین بسیار مرده باشند زیاده افتند تا به اموات اهل حرص که در یک روز گذشته باشند چه رسد پس از فاسدات وبا عام و طوفان شامل به وجه مذکور کاینات بسیارند و نیز در بر افتادن بعضی حیوان به زمین وجود حیوان زیر زمین و آب جایز است و می تواند بود که به عدد فاسدات ابدان حشرات کاین شود نه بوجه طبیعت نوری و تواند بود که وبا و طوفان در همه روی زمین از حق نباشد پس به **تخریب** بعضی بلاد تعلق ارواح به ابدان حادثهٔ بلاد دیگر جایز است و بر مذهب آن که از تعلق روح به ابدان نباتی و جمادی جایز است اصلا این شبه متوجه نگردد و شاید که از اضطرار به عدم وجود بدن نفوس تعلق نگیرند تا رفع آن مانع و اگر عدد نفوس بیشتر بود از ابدان اگر به مشابهت استحقاق تعلق چند نفس بر یک بدن تعلق گیرند به ضرورت که عدم وجدان ابدان دیگر است شاید چه نمی بینی که با وجود نفس متعلق به بدن دیوانه،دیوانه راجنّی آسیب می رساند و آسیب او تعلق است به تن و گاه از ضعف نفس متعلق اول تصرف جن از او دور نشود واز قوت نفس را راند و جان که عبارت از ارواح است به منزله عروج ملکوت نرسیده بعداز مفارقت ابدان به عدم وجدان **تن** هایی گردانند و به هوای تعلق تن گاه باوجود متعلق بودن نفسی ضعیف دراو آویزند نفوس شریره خبیثه بدن گذاشته که از خسارت بدنی به مانند شیاطین گردند وچون در هوای بدن اند نفسی را که متعلق است به بدن با وجود او تصرف در بدن اوکنند وافعال اورا مختل گردانند وآن تصرف در جسم باشد اگرآن نفس **قوی** است شیطان را براند و الا او را درآزار

دارد پس چرا نشاید که در حین ضرورت که عدم ابدان کثیره است نفس ها به یک بدن پیوندند چه تنها متصرف بودن نفس در بدن در حین ضرورت است و اگر هیچ تعلق نگیرد بنابر وجه مذکور که گفتیم لازم نیاید که **نفس** بی **بدن** تواند بود بل مراد آن است که به همه حال به اختیار بی بدن نیارد بود و بی پژوهش بدن نتواند بود و با وجود بدن بی بدن نباشد و اگر به عدم مشابهت و وجود مشابهت استحقاق تعلق بعضی تعلق گیرند و بعضی نگیرند نه محال است به جواب مذکور چه عدم تعلق بعضی به اضطرار است و انتظار بدان مشابه و اگر عدد بدن ها بیشتر بود بعضی از نفوس را هریک[1]تعلق با بدن بیشتر بود لازم نیست چه نفوس مفارقه بنابر **ازلیّت زمان** زیاده بر ابدان اند و اگر نباشد از آسمان نفوس قدیم به تن نه پیوسته را جذب تواند کرد و حکمای هند جایز دانسته اند تعلق یک نفس به چندین بدن چه بر آن رفته اند که نفسی تواند بود که از غایت قدرت او را ابدان به منزله اعضا باشند و این در حین ضرورت به طریق اولی شاید و تواند بود که در حین وجود بدن نفس را غیر از یک بدن نشاید و سزد که ابدان زایده به هم نرسد به امور مضبوطه **فلکی** و آن که اگر با وجود تعدد ابدان هر نفسی را به بدنی واحد تعلق بود بعضی از ابدان ضایع بماند و ضایع بودن بعضی ابدان بنابر اقتضای بعضی ادوار شاید چه آنچه ممکن نبود مافوق آن مقصود نباشد و ایشان خود به وبای عام و طوفان قائل شده اند و از این دو بلا اکثر ابدان ضایع شوند.

۳۳ – و مه آباد فرماید :

و بادها و طوفان ها وقتی به هم رسد که خلق آن موضع شایسته بر افکندن باشند پس ضایع ماندن ابدان **بی تصرف** نفوس فروتر از تضییع ابدان با نفوس است و شاید که آن ابدان که نفوس بر ایشان فایض نشده آن ابدان را شایستگی تعلق ارواح نباشد به

---

۱- گویا عبارت چنین باشد بیشتر از یک تعلق با بدن لازم نیست .ل

هیأت مضبوطه فلکی و هم توان گفت که بدن به استعداد تمام مر قبول نفس را معطل نباشد چنان که گذشت و اگر بنابر اقتضای وقت بود ممکن است و اگر اتصال به بدن ثانی پیش از فساد بدن اول بود لازم نیاید آن که دو بدن را یک نفس بود یا یک بدن معطل بود چه در حین قطع تعلق به بدن ثانی می پیوندند و معطل بودن بدن نیز لازم نیاید چه بدنی را که نفس مفارقت نه پیوندند از مبدأ نفس فایض شود و آن که اتصال نفس به بدن ثانی بعد از فساد بدن اول بود به زمانی لازم نمی آید که گویند از مستغنی بودن از اتصال بدان بدن که در بعضی ازمنه است در جمیع ازمنه مستغنی بود چه عدم تعلق او در بعضی ازمنه به وجود موانع است بعد از ارتفاع موانع تعلق ضروری است بدان طایفه[ای] که قایلند به تناسخ گروهی برآنند که جایز بود که از بدن انسان به بدن انسان نقل کند و آن را وانَوَشت و مردم تاز و به تازی نسخ خوانند و طایفه برآنند که از تن مردمی به تن حیوان رود آن را پیکرگرد و جانور تاز و به تازی مسخ نامند و فرقه[ای] برآن شدند که از بدن انسانی به بدن نباتی منتقل شود و آن را انداخت و رویندهٔ تاز و به تازی فسخ خوانند و گروهی گفتند که از بدن انسان به بدن جمادی نقل نماید و آن را استوار و سنگتاز و به تازی رسخ دانند.

۳۴ –آذرساسان دویم فرماید :

که آنچه از عقلا به قِدم نفوس ناطقه ناطقند راست گفتند چه افراد انسانی را از جانب ماضی ابتدا نه که آن را اسر و فرّجاوید و به تازی ازل گویند هر آیینه نفوس قدیم باشند و از جمعی عقلا حدیث حدوث نفس منقول است هم صادقند چه از جانب استقبال کرانه معدوم است که آن را اَپَن و جاوید و به تازی ابد نامند پس لابد نفوس حادث باشند اما آنچه بر حدوث نفس به وجود مزاج دلالت تواند کرد آن است که از قدم نفس بنابر ازلیت زمان و قدم اشخاص انسانی واجب شود که وقتی که نفوس تمام شوند هرآیینه حاجت افتد به رجوع نفوس به عقول پیوسته و رجوع نفوس بعداز

تکمیل خلاف عنایت الهی است  و اگر همواره نفوس را در ابدان تردد شناسند آن نیز نقیض عنایت بود (یعنی خلاف عنایت الهی بود) چه هر موجودی را کمالی است ،کمال جوهر مجرد دوام تردد در بدن عنصری نباشد چنان که فطرت سلیمه و حدس **صایب** [1]بدین معنی شاهد است و نفس ناقص را جذب تواند کرد اما کامل برزخیه عقول بنابر کمال حسی نفسی را به خود جذب گرداند و به جسمانیات حسیه مجذوب نشود پس هرآینه نفوس به ابدان به هم رسند(یعنی موجود شوند) اما بعد از حدوث لازم نیست که به جسد انسانی دیگر نه پیوندد بلکه متردد باشند تا حین کمال و روان یابنده را که شیدا سپهبد و اسپهبد خوره[2] و نور سفید گویند استدعا کند مزاجی برزخی(ترجمه کلامی است که در شرح حکمت اشراق می باشد تمام عبارت را قلنا شرحاً ، مطابق ترجمه در صفحه یسری ایراد کردم) به استعدادی که مستدعی است به وجود او پس نور اسفهبد را الفت است با صیصه و هست علاقه او با بدن از فقری که در نفس اوست و آن جهت اخراج چیزی است که در قوت است به فعل و نظر نور اسفهبد سوی مافوق اوست که ذوات قدسیه اند از نوریت که دارد

---

۱- صایب= راست

۲- خوره: ضبط این کلمه مختلف است در کتب لغت پارسی به واو و بدون واو نیز ضبط کرده اند از آن جمله در کتاب انجمن آرا می گوید خره اول مفتوح و ثانی مضموم و اظهارها به معنی نور باشد زراتشت بهرام فارسی گوید

*خَرُه از روشنان افزون تر آمد        تو گویی که آفتاب آنجا بر آمد*

و عقیده پارسیان آن است که خره نوری است ازجانب حق تعالی به هر که عطا شود بدان نور ریاست پیغمبری کند و از آن نور آنچه خاص ملوک عادل باشد کیان خره گویند زرتشت بهرام در مدح زردشت براهام پیغمبر پارسیان گفته :

*به خلقان بر ببخشود ایزد پاک        که بفرستاد زردشت خره ناک*

و به ضم خا و فتح را و اخفای ها به همین معنی مذکور وآن را باواو معدوله نیز ضبط کرده اند و در برهان قاطع همین تفصیل مذکور است و شارح حکمت اشراق می فرماید و لانّ النور الفایض من العالم النوری علی الانفس الفاضله الذی یعطی التایید و الرای و به تستضیی الا نفس و تشرق اتمّ من اشراق الشمس و یُسمّی بالفهلویه خرّه علی ماقال زرادشت: خرّه نور یسطع من ذات احد و به یرأس الخلق بعضهم علی بعض و یتمکّن کل واحد من عمل و صناعیه بمعونته و ما یتخصّص بالملوک الافاضل منهم یسمّی کیان خره ،انتها.ل

پس منقطع نشود نظر او از مافوق از مناسبت که میان ایشان است و صیصه مظهر افعال و باز بستگی به انوار عرضیه او که آنهای ارواح حیوانیه و نفسانیه اند و دعا است بهر آثار روحانی و جسمانی او و معسکر قوت های اوست و قوی ظلمانیه بدنیه از جهت آن عاشق نور اسفهبدند که اصلشان است و اینها فروع اویند و سافل را با عالی عشق می باشد و متشبث اند به او به تشبث **عشقی** و جذب کرده اند او را به عالم برزخی ظلمانی از عالم نور بحت و صِرف که نیامیخته است به ظلمت برزخیه اصلاً پس منقطع شود شوق **نوراسفهبد** از عالم نور بحت[۱] به **سوی ظلمانی** که آن جسمانیات است و صیصه اِنسیّه آفریده شده است تمام و رسا که می شاید به او جمیع افاعیل و اول منزل است نور اسفهبد را بر رای **فرزانگان تابانی** یعنی حکمای اشراق در عالم برازخ و هرگاه باشد جوهر غاسق(تیره) میّت مظلم مشتاق به طبع خود به نور عارض که ظاهر شود او را و نور مجردی که مدبر باشدش و حیات یابد بدو و غاسق مشتاق به نور برای آن است که حاصل شده است از جهت فقری که حاصل است در قواهر چنان که دانسته چنانچه فقیر مشتاق است به استغنا تا خلاص شود از نقص فقر برای این غاسق مشتاق است به نور تا خلاص شود از ظلمت.[۲]

---

۱ ـ بحت= ساده، خالص

۲– قال: النور الاسفهبد استدعی[استدعاه] المزاج البرزخی باستعداده المستدعی لوجوده فله الف مع صیصته و کان علاقته مع البدن لفقره فی نفسه، ای لاخراج مافیه من القوه الی الفعل. و نظره الی مافوقه ای من الذوات القدسیه لنوریّته المناسبه لنوریه ما فوقه، فلا یقطع نظره عنه لما بینهما المناسبه النوریه. و هی ای الصیصه مظهر لافعاله و حقیقته لانواره ای العرضیه التی هی[فی الارواح] الحیوانیه والنفسانیه و وعاء لآثاره أی الروحانیه و الجسمانیه و معسکر لقواه لاجتماعها فیه. و القوی الظلمانیه أی البدنیه لما عشقته لکونها اصلها و هی فروع لها مع انّ السافل الی العالی عشقا[به] تشبث به تشبثاً عشقیاً و جذبته الی عالمها ای البرزخی الظلمانی عن عالم النور البحت ای التصرف و لذلک قال: الذی لایشوبه ظلمه برزخیه اصلا. فانقطع شوقه عن العالم النور البحت الی الظلمات[التی] هی العالم الجسم و الجسمانیات و الصیصه الانسیه خُلقت تامهً یتاتّی بها جمیع الافاعیل و هی اول منزل النور الاسفهبد علی رای حکماء المشرق فی عالَم البرازخ و لماکان الجوهرالغاسق ای المیّت المظلم مشتاقاً بطبعه الی نورعارض لیظهره و نورمجرد ولیدبره ویحیی به وان الغاسق انما هو من جهت الفقر من القواهر وکما ان الفقیرمشتاق الی الاستغنا ای المتخلص عن النقص الفقر وکذا الغاسق مشتاق الی النور.ل

و گفت برزاسپ[۱] و از قبیل او :

(در کتاب انجمن آرا ، بوذاسف به یا حطّی ضبط کرده است و در اکثر کتب عربیه به ذال ثخذ دیده شده و تبدیل پا به فا متداول است) از حکمای مشرقین که آن حکمای بابل و فارس و هندند و جز ایشان از اهل ذوق که باب الابواب بهر حیات جمیع صیاصی عنصریه صیصه انسی است و باب الابواب آن است که ابواب دیگر از او متاخر باشند تا اول در او در آیند و آن را به فارسی در آن در گویند پس هر خلق که غالب شود بر نور اسفهبد و هر هیئت ظلمانیه که متمکن گردد در او و استوار شود و این هیئت واجب کند که شود نور اسفهبد بعد از فساد صیصه منتقل و علاقه بهم رساند به صیصه که در او مناسب باشد به این هیئت ظلمانیه از حیوانات منتکس یعنی نگونساری چون انتقال حریص به خنزیر[۲] و نفس سارق موش به موش چه نور اسفهبد چون مفارقت کند از صیصه(کالبد) انسانیه و مظلم باشد از تمکن هیئت ظلمانیه مشتاق بود به ظلمات و نداند سنخ خود یعنی اصل و **عالم نور** را چه در حین تعلق بدنی کمالات عقلیه و اخلاق فاضله مقرب به عالم نور کسب نکرده و کسب اضداد آن که جهالات مرکبه و اخلاق مذمومه مبعّد(دور شونده) نور است کرده متمکن باشند در هیأت ردیه ظلمانیه پس جذب کرده شود به صیاصی منتکسه الروس از حیوانات دیگر و جذب کندش ظلمات و گفته اند برزاسپ و مشرقیان[۳] دیگر مزاج اشرف که مر صیصیه انسیه راست اولی بود به قبول فیض جدید اسفهبدی از نور قاهر پس نشود منتقل به صیصه انسی از غیر او نور اسفهبد

---

۱- برزاسپ : و هو فیلسوف تناسخی المذهب من الهند و قیل انّه من اهل بابل العتیقه، عالم بالأدوار و الأکوار و قد استخرج سنی العالم و هی ثلثمائه الفاً و ستّون الف سنه(۳۶۰۰۰۰) و حکم بانّ الطوفان یقع فی ارضها و حذّر قومه بذالك و قیل هو الذی شرع دین الصابیه لطهمورث الملك . شرح حکمه الاشراق .ل

۲- خنزیر= خوك

۳- حکمای الهی پیرو طریق کشفی و اشراقیان درکل عالم . (ه.ش)

(یعنی نور قاهر، فاعل نوریست منتقل)جهت استدعای صیصه انسی به مزاج اشـرف از واهب نور مدبر را و اگر مقارن شود نور مستنسخ از حیوانات بدو پس حاصل آیـد در انسان واحد در دو انانیت مدرک و این محال اسـت[۱] و ایـن دلیـل را باطـل کـرده انـد پس جایز است که از انسان به انسان فرومایه آید نه برعکس تا بـه حیوانـات پیونـدد و چنان که مذهب اکثر یزدانیان و حکمای هنـد اسـت و گفتـه انـد برزاسـپ[۲] و مشـرقیه لازم نیایـد از اسـتدعای صیصـه انسـیه بـه مـزاج اشـرف نـور اسـفهبد را از نـور قـاهر استدعای صیصه صامت(جسد حیوان) به مزاج اخس نور اسفهبد را از نور قاهر جهـت جایز بودن آن که استدعا نکند اخس مگر اخـس را و آن فـایض شـود بـه سـوی او از **هیاکل انسیه**.[۳]

یزدانیان گویند: مزاج انسانی در شرف و خساست **متفاوت** است از این که اشرف مزاج انسیه را نور اسفهبد فایض می شود اخس را نشاید بلکه فایض شود بدو از هیاکل موافق او و از او منتقل شود به حیوانات اگر بعد از فساد صیصه انسیه نور اسفهبد غاسق باشد به ظلمات امور جسمانیه چون شهوات ظلمانیه و نداند ماوای خود را پس او به جهت شوق خود منجذب شود سوی اسفل السافلین که آن صیاصی صامته است و صیاصی متنکسه و عالم برازخ ایضا متعطش اند به انوار مدبره پس منجذب شود نور اسفهبد به علایق بدن که حاجت اوست به استکمال و اگر باقی و

---

۱– والمزاج الاشرف ما للصیصیه الانسیه. و هی اولی القبول الفیض الجدید الاسفهبد[ی] من النور القاهر فلاینتقـل الیهـا [من غیرها] نور اسفهبد اذ تستدعی ای الصیصیه الانسیه بمزاجها الاشـرف مـن الواهـب نـوراً مـدبراً و یقارنهـا مستنسـخ فیحصل فی الانسان الواحد أنانیّتان مدرکتان و هو محال . حکمه الاشراق و شرحها .ل

۲– هذا هو رای بوذاسف التناسخی القایل بالاکوار والادوار و هوالذی حکم بان الطوفان النوحی یقع فی ارضها و حذر بذالک قومه و قیل هو الذی شرع دین الصابیه لطهمورث الملک. من سفرالنفس من الاسفار. ل

۳– عبارت شرح کلمهٔ اشراق برطبق ترجمه این است : ولایلزم من استدعاء الصیصـیه الانسـیه بمزاجهـا الاشـرف النـور الاسفهبد من النور القاهر استدعاء مزاج الاخس الحیوانی النور الاشرف لجواز ان لایستدعی الاخس الا الاخـس و هـو الفایض علیه من الهیاکل الانسیه، انتهی. ل

باشد به صیصه انسی پیوندد به طریق ترقی از جسد صافی به اصفا تا عروج به عقول یاتنزّل از جسد دنی[۱] به ادنی[۲] تا حیوان و سخن در نفوس است و مرتقی[۳] نشود از صیاصی صامته سوی انسان چیزی بل منحدر[۴] شود از صیاصی انسیه به سوی صوامت به جهت هیأت ردیه و هر خلق را از اخلاق مذمومه وهیئت ردیه متمکنه در نور اسفهبد[۵] (ترجمه عبارت است از رساله تجسد اعمال تصنیف قطب المله و الدین محمد الشیرازی)ابدان ها یعنی صیاصی هست یعنی ابدان انواع که خاص اند بدان خلق چون فرّخوی نیکوی یعنی خلق تکبر و پرخاشخری یعنی تهورکه مناسب ابدان شیران است و مانندآن و خبث[۶] و روعان[۷] یعنی ترس به ابدان[۸] ثعالب و امثال آنها و محاکات و سخریه به ابدان میمون و اشباه آن سلب و الصوصیه ذیاب یعنی گرگان را و مشاکل آنان را و عجب طواویس را و حرص شهوت خنازیر را و غیر از این مر هر بابی یعنی صیصه را جزوی مقسوم است یعنی خلق چنانچه حرص صیاصی خنزیر و نمل را و نیست حرص مور چون خوک بل در صیصه هر دو جزوی مقسوم است از حرص به حسب آنها و هر فردی را حرصی خاص است و آن به حسب شدت خلق مذموم وضعف آن است در نور مدبره و آنچه منضم شود بدو از باقی اخلاق محموده

---

۱- دنی = فرومایه ، پست ۲- ادنی= زبون تر ۳- مرتقی = بالا رونده ۴- منحدر = به زیرآمده

۵- و اذا انفسدت الصیصیه الانسیه و النور الاسفهبد عاشق الظلمات لایعلم مأواه فهو لشوقه منجذب الی اسفل السافلین و الصیاصی المنتکسه و عالم البرازخ و ایضاً متعطِّش ای الی الانوار المدبره، فینجذب[بالضروره] الی صیصیه اخری، فانّ الحکمه التی لأجلها اقترن النور الاسفهبد بعلایق البدن من حاجته الی الاستکمال بعد باقیه و النور لایتمّ بغیر نور .(حکمه الاشراق و شرحها)، و لایرتقی من الصیاصی الصامته الی الانسان شی بل ینحدر من الصیاصی الانسیه الی الصوامت للهیآت الریدیه و لکل خُلق الصیاصی و لکل باب منها جزء مقسوم ، حکمه الاشراق.ل

۶- خبث = پلیدی

۷- الروع بفتح فا لسکون الفزع وقولهم لاترع علی نباء المجهول ای لاتخف (مجمع). ل

۸- در آن رساله بدین عبارت است : کخلق التکبر و الشجاعه المناسب لابدان الاسود و نحوها و الخبث و الروعان لابدان الثعالب و در آخر عبارت فوایدی است که مترجم متعرض نشده در صفحه یسری ایراد می شود. ل

و مذمومه قویه و ضعیفه و اختلاف تراکیب کثیره این اخلاق که ممکن نیست حصرآن جز نورالانوار را مختلف می شود و تعلق نفوس[۱]موصوفه به خلق مخصوص چون حرص مثلا بعضی انواع حیوانات موصوفه به خلق چون حرص مثلاً بعضی انواع حیوانات موصوفه به حرص را و چنین بعضی افراد نوع آنها را دون باقی پس هر خلق را مانند شره مثلا حد معین هست از شدت و آنچه منضم شود بدو چنان که مذکور شد مختلف شود تعلق نفس به ابدان اشخاص کلاب شدیدالشره و ضعیف الشره وکلاب[۲] معذبه چون کلاب سوق و منعمه مانند کلاب صید این از اختلاف مردم است دراخلاق محموده و مذمومه و شدت و ضعف آن و اختلاف تراکیب آن که مختلفند حیوانات درآنچه همه اختلاف اخلاق جمیع حیوانات مستفاد است از انسانی که درو موجود باشد و سریان کند از انسان در ایشان و آنچه گفته می شود که عدد کاینات (ترجمه کلام شیخ اشراق است ، حکمت الاشراق) از ابدان حیوانیه منطبق نمی شود برعدد فاسدات یعنی از ابدان انسانیه باطل است چه انوار مدبره متصرفه در ازمنه طویله کثیرند و متدرج اند در نزول یعنی جهت انحدار بعضی حیوانات به سوی بعضی چه آن کس که در او هیئت ردیه است متعلق[۳] شود بعد از مفارقت بدن انسانی به اعظم(الی ان نفی کل تلك الهیات و حینئذ یتصل بعالم العقل ، شرح حکمه الاشراق) بدن حیوانی که مناسب می باشد او را اقوی این هیات پس تنزل کند به ترتیب از اکبر به اوسط و از او به اصغر تا زایل شود این هیات ردیه پس متعلق شود به اعظم بدن مناسب به هیاتی که هم پهلوی هیات اولی بود در قوت که متدرج بود در نزول. مثلاً از قطع جسدی خوکی پیوند به خرموش گیردکه اعظم ابدان مناسبه هیات اولی است چه هیات اولی خوك است و فرود او موش اعظم که خرموش[۴]

---

۱ ـ النفس (صح)    ۲ـ کلاب= سگ ها

۳ ـ یتعلق بعد الفمارقه باعظم بدن حیوان یناسبه اقوی تلك الهیات .ل

۴ـ خرموش بر وزن خرگوش نوعی از موش باشد به غایت بزرگ که با گربه جنگ کند و غالب [آید]. ل

است و اصحاب حریص ملحق نمی شوند به صیاصی نملیه مگر بعد از مفارقت صیاصی انواع کثیره و آنها طبقات نیران است و درکات آن (یعنی صیاصی انواع کثیره) متفاوت المقدارند و در عظم و صغر چون خنزیر و نمل و در علایق در کثرت حرص و قلت آن پس منتقل می شوند به ترتیب و تدریج تا منتهی شود در اخیر به ابدان نملیه پس به سوی بدنی که اصغر باشد از صیاصی نملیه اگر باشد صاحب حرص پس چون زایل شود هیات ردیه از نفس بالکلیه، پس مفارقت کند از عالم کون و فساد[1] و متعلق گردد به ادنی منازل جنان جهت زوال[2]علایق بدنیه و **مرتقی**[3]

---

۱- و لاختلاف النفس فی الاخلاق المحموده و المذمومه و شدّتها و ضعفها و اختلاف تراکیبها یختلف ظلالها المثالیه المعلقه لا فی محل لکن من فیه هیئته یتعلق بعد المفارقه باعظم بدن حیوان یناسب اقوی تلک الهیات ثم ینزل علی الترتیب من اکبر الی الاوسط و منه الی الاصغر الی ان نزول تلک الهیئت الردیه ثم یتعلق باعظم بدن یناسب الهیئه التی تلی الهیئه الاولی فی القوه متدرجا فی النزول الی ان یفنی کل تلک الهیات وحینئذ یتصل به عالم العقل مثلاً اصحاب الحرص و الشره و الحرص اقوی ینتقلون اولا بابدان انواع کثیره ذوات هیئته حرص و متفاوته المقدار فی العظم و الصغر من طبقات النیران و درکاتها کالخنزیر و النمل بالترتیب و التدریج حتی منتها النقل من الاخیر الی الابدان النملیه ثم الی ما هو اصغر منها ان کان ذاهیئته حرص فاذا بلغوا الی اصغر الحیوانات من الحرص و زالت تلک الهیئه الردیه عن النفس بالکلیه انتقلوا ثانیه من ابدان انواع ذوات هیئات شره علی الوجه المذکور فیلحقون به اولا بالناب ثم الکلاب ثم ما هو اقل منه شرها و اصغر منه جرما الی ان یزول تلک الهیئه الردیه عن النفس بالکلیه ایضاً هکذا غیرها من الهیئه ان کانت فحینئذ یفارق عالم المثال المعلقه الی عالم افلاکها ان کان لها استعداد لترقی الیهی انتها.

للمولوی :

*ای دریده آستین یوسفان / گرگ برخیزی ا زین خواب گران / کشته گرگان هر یکی خوهای تو /*
*میدرانند از غضب اعضای تو / باش تا از خواب بیدارت کنند / در نهاد خودگرفتارت کنند* . ل

۲- و اصحاب الحرص لایلحقون صیاصی النملیه الا بعد مفارقه صیاصی انواع کثیره هی طبقات النیران و درکاتها متفاوته المقدار أی فی العظم و الصغر کالخنزیر و النمل و العلایق ای من کثره الحرص و قلّته و غیر ذالک فینتقلون فیها بالترتیب و التدریج حتی ینتهی النقل فی الاخیر الی الابدان النملیه ثم الی ما هو أصغر منهما کان ذا هیئته حرص فاذا بلغوا الی أصغر الحیوانات و زالت تلک الهیئته ردیه عن النفس بالکلیه و کذا غیرها من الهیئآت الردیه و حینئذ یفارق عالم کون و الفساد و یتعلق باول منازل الجنان لزوال العلاقه البدنیه الظلمانیه، شرح حکمت الاشراق. (صح)

۳- ولایرتقی منها الی الانسان شئ لیلزم صعوبات فی انطباق العدد الکثیر علی الصیاصی القلیله الطویله الاعمار ای الابدان الانسانیه من صیاصی ای العدد الکثیر الذی فی هو النفس المفارقه الحاصله من صیاصی قلیله الأعمارکثیره العدد جداً ، حکمه الاشراق.(صح)

نشود از صیاصی انواع **کثیره** به سوی انسانی چیزی چه لازم می آید صعوبات[1]در انطباق عدد کثیر بر صیاصی قایله طویله الاعمار که آن ابدان انسانی است از صیاصی یعنی عدد کثیر که آن نفوس مفارقه حاصل آمده از صیاصی قلیله الاعمار کثیره العددند(کثیر است متعلق به عدد)جدا مانند ابدان ذباب و بق و بعوض یعنی پشه خُرد و حشرات و امثال آن و اگر جایز دارند ارتقاء آنها را به انسان پس باشد فاسدات اکثر از کاینات و لازم آید **صعوبت انطباق** چه به اندک حرارت یا برودت یا ریح میرند و فاسد شوند از حشرات در ساعتی که متکون نشود از انسان در الوف از السنین[2](تا اینجا ترجمه عبارت کتاب مسطور بود) اما توان گفت که به تدریج در ادوار طویله به مرتبه انسانی برآیند و لیکن حق آن است که اشرف احسن را جذب نکند پس مزاج انسانی نفس از عالم بالا جوید نه از پس حیوانی و هر مرتبه را از مراتب انسانی به حسب اخلاق کبار[3] و اواسط و صغار از انواع حیوانات که در آنها هیات این مرتبه اخلاق است و همچنین هر قوم را از ارباب صناعات امتی اند از

---

۱- صعوبات= سختیها، مشقات

۲- الوف از سنین =هزاران از سالها

۳- سبحان الله معلوم می شود که مراسم ازمنه سابقه سالفه چون زمان ماست که مشاغل بزرگ مرجوع به اشخاص جلف جاف بی قابلیت بود این مایه از چیز نویسی قابل ترجمه کتب حکما متالهین و عرفا کاملین و اولیا واصلین نیست بعد از این که تمام این کتاب را به این زحمت تصحیح کردم این آخرین حاشیه است که می نگارم زیرا که به ترتیب میسر نشد که ملاحظه شود اگر چه پیش از تحصیل شرح حکمت اشراق سه چهار دفعه مرتباً مطالعه کردم بعد از تحصیل کتاب در رجوع دیگر معلوم شد که در اکثر مواضع حدسم صائب بود و در بعضی خطا خلاصه محتاج اداء عبارت کتاب شدیم مطابق عبارت ترجمه که در این صفحه ایراد می شود باقی در صفحه بعد است. و الکل مرتبه من المراتب الانسانیه بحسب الاخلاق، کبار و اوساط و صغار من انواع حیوانات التی فیها هیئت تلك المرتبه من الاخلاق. و لکلّ قوم من ارباب الصناعات امّه من الصوامت تُشبههم خُلقاً و عیشاً کالجُند من الاتراك التی یُشبه خُلقهم و عیشهم اخلاق الصباع و عیشها فلاجرم بعد موت ذلك القوم ینتقل نفوسهم علی التدریج فی تلك المراتب و المدارج الی الاکبر ثم الی الاوسط علی المراتب الکثیره، اذ لابد من اشتماله علیها بخلاف الاکبر و الاصغر لانحصارهما الی شخصین او نوعین ثم الی الاصغر فی ازمنه متطاوله الی ان تزول تلك الهیئه الردیه و تتصل بعالم النور کما سبق. حکمه الاشراق شرحها. (صح)

صوامت شبه خلق و عیش ایشان چنان که لشگر اتراک را شباهت است با خلق و عیش سباع و این قوم بدان منتقل شوند و نفوس ایشان به **تدریج** بدین مراتب از اکبر به اوسط به مراتب کثیره جهت اشتمال اوسط بر ایشان به خلاف اکبر و اصغر که **انحصار** دارند اکبر و اصغر در شخصین یا در نوعین پس از اوسط به اصغر در ازمنه متطاوله رسد و نزد اشراقین آنچه گفته اند بادانیان و مشائین[۱] که هر مزاج انسانی یا غیرآن استدعا کند از نور قاهر، نوری است [= نوری ات] متصرف را ، پس کلامی است غیر واجب الصحه[۲] چه لازم نمی آید استدعا غیر صیصه انسانیه را و آنچه گفته اند بادانیان[۳] و لازم نیست که متصل شود وقت فساد صیصه انسانی به وقت کون صیصه صامت ناموجه است نیز چه امور مضبوطه به هیات فلکیه غایبند از ما و تواند بود که این تطابق واجب[۴] باشد به قانون مضبوطه در عنایت ازلیه و اطلاع نیفتند بر آن از غموض آن از قوی بشری چنانچه واجب است این قانون مضبوطه در نفس الامر اگر چه نشناسد در خسارت بعض ربح[۵] بعضی را آنجا که باقی نماند مال میان کیسه و کیسه معطل ، پس چنین قانون مضبوطه است در موت بعضی صیاصی حیوه بعضی از آنها را تا باقی نمانند نفوس معطله میان دو بدن.

یزدانیان گفته اند :

وقت فساد جسد انسانی البتّه جسدی مطابق خلق او از حیوانات موجود شده است تا

---

۱- مشائین= پیروان متفکرین و استدلالیون مقابل اشراقیون .(ه.ش)

۲- و عند هولاء أی الاشراقیین ما یقال و هو للمشائین: انّ کل مزاج ای انسانی کان او غیره یستدعی من النور القاهر نوراً متصرفاً بکلام غیر واجب الصحه .(صح)

۳- همین مطلب در [ص ۱۱۴] گذشت و ترجمه کلام شیخ اشراق در حکمت اشراق را و مطابق ترجمه متن و شرح ایراد شد. (صح)

۴- نمی دانم به کدام حدس و قیاس و مسار *باید دانست که غیر واجب الصحه نیست و غیره واجب الصحه است مگر این که وحی آید یا به کتاب دیگر رجوع شود. (صح) *(مسار = راز گفتن .ه.ش)

۵- ربح= نفع ، سود

بدو پیوندد [۱]اگر مطابق آن خلق اجساد بسیار باشند نفس بدیشان نه پیوندد محذوری[۲] لازم نیاید چه این اجساد حیوانی متعطش اند هرگاه نفس مفارقه یابند به خود کشند و الا فلا از این محذوری لازم نیاید اما از جسد حیوانی توانند جذب کرد ، این انتقال نفوس ناقصین است **مذهب مشرقیین** بسیار جایز داشته اند نقل را در آنچه وراء انسان است از شخص به شخص مشاکل مثل از نوع فرس و نفس فرس به فرس دیگر لازم نمی آید از مزاج او آنچه در انسان است از استعداد فیض چه بدن فرس مستعد نیست در قبول فیض از مفارق و میل کرده اند اکثر حکما به تناسخ حتی ارسطو را گویند که از رای خود برای افلاطون نقل کرد اما جمیع متفق اند بر خلاص نور مدبره طاهره از نجاسات جهل و اخلاق سیئه به عالم نور دون نقل [۳]چون نور مدبر را نکند قهر شواغل برزخی باشد شوق او به عالم قدسی اکثر از غواسق و نور اسفهبد قهر کند جواهر غاسقه را و نور عشق او و شوق او به عالم نور و ضیا بوده و حاصل شود او را ملکه اتصال به عالم نور پس چون فاسد شود صیصه و منجذب نگردد به صیاصی دیگر از کمال قوت خود و شدت انجذاب به سوی ینابیع نور بود هرکه را شوق اتم اتم است انجذاب و ارتفاع او سوی عالم نور اعلی و دانسته که لذت وصول

---

۱– و اما بطلان التالی فلقولهم انه لایلزم ان یتصل وقت الفساد الصیصه الانسانیه بوقت کون صیصه الصامه لیس بموجّه ایضاً فان الامور المضبوطه بهیات فلکیه غایبه عنّا و لعل هذا التطابق وجب بقانون مضبوطه فی العنایه الازلیه و لم نطلع علیه لغموضه علی القوی البشریه کما یوجب ای القانون المضبوطه فی نفس الامر و ان لم نعرفه فی خساره بعض ربح بعض بحیث لا یبقی المال بینهما معطلاً فکذا یوجب ذلک القانون المضبوطه فی موت بعض الصیاصی حیات بعض منها. شرح حکمه الاشراق. (صح)

۲– محذور= برحذر بودن

۳– وصغی أی قال اکثر الحکماء الی هذا ای الی التناسخ حتی انّ ارسطو قد نُقل عنه أنّه رجع عن رایه فی ابطال التناسخ الی رای استاذه افلاطن و بقی المشهور فی کتبه منع التناسخ لمصلحه السیاسیه او کان نظره ادّاه الی ذلک فجوّز التناسخ بعد ماکان منعه الا انّ الجمیع متفقون علی خلاص الانوار المدبره الطاهره ای عن نجاسات الجهل والاخلاق السیئه، المتحلیه بالعلوم الحقیقه والشیم المرضیه الی عالم النور دون النقل لانه انما کان للتطهیر قدحصل. حکمه الاشراق و شرحها.(صح)

ملایم شئ است و ادراک این شئ و الم ادراک حصول آنچه غیر ملایم است مر شئ را و جمیع ادراکات از نور مجرد است و نیست[۱] چیزی ادراک از او پس نباشد چیزی اعظم و الذّ در کمال از ملایمات او چون تدبیر صیصه و عنایت او ضروری است پس بهترین اخلاق اعتدال است در امور شهوانیه و غضبیه و صرف فکر در مهمات بدنیه[۲] دون زواید مفسده پس چون مشاهده کند عالم نور محض را بعد از موت بدن خلاصی یابد از صیصه و منعکس شود بر او **اشراقات نامتناهی** از نور الانوار به غیر واسطه و با واسطه و اتحاد میان انوار مجرده نیست مگر اتحاد عقلی نه جرمی چنانچه نور اسفهبد را هرگاه تعلق باشد به برزخ باشد صیصه مظهر او توهم کند که در اوست اگر چه نیست در او از تجرد پس **انوار مدبره** [۳] هرگاه مفارقت کنند از ابدان از شدت عشق به انوار توهم کنند که همان انوار قاهره اند پس گردند انوار قاهره عالیه مظاهر مدبرات را چنانچه هست ابدان مظاهر او را و سعداء[۴] متوسطین در علم و عمل و زهاد منزهین یعنی کاملین در عمل خلاص شوند به سوی مثل معلقه که مظهرآن بعضی برازخ علوی است و مر آن نفوس[۵] متوسطین و متنزهین را بر ایجاد مثل قوت باشد پس حاضر آید از اطعمه و صور و سماع طیب و غیر آن ، آنچه

---

۱ ـ گویا عبارت چنین باشد و نیست چیزی در ادراک اقوی از او .ل

۲- فاجود الاخلاق الاعتدال فی الامور الشهوانیه و الغضبیه و فی صرف الفکر ای و الاعتدال فی صرفه الی المهمات البدنیه. حکمه الاشراق. .(صح)

۳- فالانوار المدبره اذا فارقت من شده قربها من الانوار القاهره العالیه و نور الانوار و کثره علاقتها العشقیه معها تتوهم انها هی فتصیر الانوار القاهره مظاهر للمدبرات کما کانت الابدان مظاهر لها. حکمه الاشراق. (صح)

۴- سعداء= ج سعید ، خوش یمن

۵- و الثانی و الثالث اعنی المتوسطین فی العلم و العمل و الکامل فی العمل ایجاد المثل الروحانیه المعلقه لا فی محل و القوه علی ایجادها فیستحضران فی الاطعمه اللذیذه و الصور الملیحه و السماع الطیب و غیر ذلک من الاسرقه[اشربه] اللطیفه و ملابس الشریفه علی ما تشتهی النفس و تلذ الاعین و تلک الصور اتم مما عندنا من صور هذا العالم فان مظاهر هذه الصور و قوابلها ناقصه لانها هیولی عالم الکون و الفساد المشترکه و هی المتبدله دائماً من حاله الی یخلع صورت و لیس اخری و مظاهر تلک الصور کامله لانها الاجرام الفلکیه التی لاتکون ولا تفسد. من رساله تجسد الاعمال . (صح)

خواهند و این صور[1] تمام ترند از آنچه نزد ماست(یعنی در عالم عنصری) چه مظهر این صور نزد ما و حوامل آن ناقصه اند و آن صور کامل و مخلد باشند در آن(یعنی در برازخ علوی) جهت بقای علاقه با برازخ و ظلمات و عدم فساد و برازخ علویه اما اصحاب شقاوت چون خلاص شوند از صیاصی[2] برزخیه یعنی ابدان حیوانیه باشد ایشان را اظلال از صور معلقه بر حسب اخلاق ایشان و آن صور خیالیه روحانیه باشد معلقه نه در محل بر حسب هیات مناسبه ایشان جهت آن که نیست ایشان را خلاصی به عالم نور چون کاملین و نه مانند متوسطین که افلاک می شود مظاهر نفوس ایشان پس متعلق گردند به **صور مثالیه** لایقه بدان و او تخته پیکر یعنی معلقه نه بن کونگان یعنی مثل افلاطونیه چه افلاطونیه نوریه ثابته اند در عالم انوار عقلیه و این مثل معلقه ثابت است در **عالم اشباح مجرده** از آن ظلمانیه است بهر اشقیا [3] و مستنیره[4] مر سعدا را و دلیل بر آن که نفس مجرد در حیوانات هست آن است که بدن

---

۱- و بعد از نگاشتن این عبارت همین مطلب را در شرح حکمت اشراق یافته چون با عبارت مترجم بیشتر انطباق دارد ایراد می شود: والسعدا من المتوسطین ای فی العلم و العمل و الزهاد و من المتنزهین ای من الکاملین فی العملیه قد یتخلصون الی عالم المثال المعلقه التی مظهرها بعض البرازخ العلویه و لهما یعنی لنفوسهم ایجادالمثل و القوه علی ذلک فتستحضر من الاطعمه و الصور و السماع الطیب و غیر ذلک من الاسرقه[اشربه]علی ما تشتهی و تلک الصور اتم مما عندنا فان مظاهر هذه ای الصور التی عندنا و حواملها ناقصه و هی ای مظاهر تلک الصور کامله و یخلدون فیها لبقاء علاقتهم مع البرازخ و الظلمات و عدم الفساد البرازخ العلویه و اما اصحاب الشقاوه الذین کانوا حول جهنم جثیاً * و اصبحوا فی دارهم جاثمین سواء کان النقل ای التناسخ حقا او باطلا فان الحجج علی طرفی النقیض فیه... (صح)

*- جثیاً = بر زانو نشستن ، خمیدن

۲-[ادامه پاورقی۱] فیه ضعیفه، اذا تخلصوا عن الصیاصی البرزخیه یکون لها ظلال من الصور المعلقه علی حسب اخلاقها ای ظلال مثالیه هی صور خیالیه روحانیه معلقه لا فی محل، علی حسب هیآتها المناسبه لها اذ لیس لها ما للکاملین لیتخلصوا عن الصیاصی الی عالم النور و لا ما للمتوسطین لتصیر الافلاک مظاهر نفوسهم و ما فیهم من الهیات الردیه تُلجئهم الی التعلق فیتعلقون بالصور المثالیه الایقه بها و الصور المعلقه لیست مُثُل افلاطون فان مثل افلاطن نوریه ثابته فی عالم الانوار العقلیه و هذه مثل معلقه ثابته فی عالم الاشباح المجرده منها ظلمانیه یتعذب بها الاشقیا و مستنیره للسعداء یتنعمون بها. حکمت الاشراق و شرحها. (صح)

۳- اشقیا = ج شقی، بی رحم

۴- مستنیره= طالب و جویای نور

از خوردی به بزرگی می گردد پس نه آن بدن است که در خوردی بوده اما **نفس حیوان** همان است چه بعضی حیوان معلم آنچه آموخته باشد به تغییر بدن از نفس او محو نشود پس آن نفس مجرد بود و این دلیل در بالا گذشت و این قوی ترین دلایل است در این باب.

۳۵- هورتاب گوید :

که چون حیوان مدرک جزئی بود لازم آید که مدرک کلی بود چه کلی جزء جزئی بود و ادراک کلی بی ادراک جزء محال بود پس لازم آید که ادراک کلی کند و هر نفسی که ادراک کلی کند ناطقه بود.

۳۶ - و پسرش هنرتاو گوید :

حیوان را اگر قصد به سوی حرکت جزئی بودی لازم آمدی که قصد او به سوی آن جزئی بعد از آن بودی که آن حرکت را در خارج وجود بودی لیکن وجود او خارج بی قصد **محال** بود.

۳۷ - سادنی گوید :

که انقیاد زنبوران رؤسای خود و ساختن خانه های مسدس از ایشان و شبه ذخیره در وقتش از مورچه ها و امور غریبه صادر از افیال و بوزینه و بعضی حیوانات دیگر دال است بر آن که حیوانات نفوس ناطقه مجرده است.

۳۸- و دادبین پسرش گوید :

که میل بلبلان به گل و پروانه ها به شمع و امثال آن به توسط محبت است و محبت جز در مدرکات کلیات معقول نیست و مدرک کلیات جز مجردات نباشد.

۳۹ - و بادان گوید :

اگر حیوانات عجم را نفوس ناطقه باشد لازم آید که انسان باشند زیرا که در حقیقت انسان باشند چه حقیقت انسان جز **حیوان ناطق** نیست.

۴۰ – پیشتاب گوید :

این دلیل ناتمام است زیرا که تواند بود که نفوس حیوانی و نفوس انسانی مغایر ناطقیه نباشند و امتیازات ایشان به فصولی باشد که ما را بر آن اطلاع نیفتد یا ناطق در ایشان به طریق عروض باشد چنانکه در بعضی از ممکنات غیر انسان مثل سموات یا جدایی نفوس انسانی به میل تقدس وگرایش[1] به عدم آن بود و غیر از شرف و حسنت ملکات امتیاز نباشد بدان.

۴۱ – مه آباد می فرماید :

تصور عدم **نور مجرد**(ترجمه کلام شیخ اشراق است از کتاب حکمت الاشراق) بعد از فنای صیصه نشاید چه نور مجرد عدم نفس خود را اقتضا نکند و الا موجود نمی گشت و باطل نسازد او را موجب و موجودش و آن موجد نور قاهر است که متغیر نشود جهت استلزام عدم نورالانوار و چیز چگونه لازم ذاتش را به ذات خود باطل گرداند و نور چگونه شعاع خود و ضوء نفس خویش را باطل سازد پس نور مجرد که موجب او دایم است او هم دایم باشد و اگر انوار مدبره **قابل عدم** باشند انعدام آنها از هیات ظلمانیه تواند بود پس در حالت مقارنت علایق بدن به عدم اولی باشند نه بعد از مفارقت وقتی که نور مجرد از ظلمات خلاصی یابد به بقاء نور قاهر که علت اوست باقی ماند و موت برازخ بطلان مزاج برزخ است از صلاحیت قبول تصرفات نور مدبره ، روشن تر گوییم از او شید سگالنده یعنی نور مجرد مدبر که هست نتوان تصور کرد بر او عدم بعد از فنای صیصه چه نور مجرد اقتضا نکند عدم نفس خود را و الا موجود نمی شود و باطل نکند او را موجب و **موجدش** که آن کی[2] شید یعنی نورقاهر است که متغیر نشود جهت استلزام عدم نورالانوار و چیز

---

۱– گرایش بر وزن نمایش و ستایش معنی قصد و آهنگ و خواهش است . برهان قاطع (صح)

۲– کی =والا

چگونه باطل سازد شعاع خود را و ضوء نفس خود را و انوار مجرده [1]را نیست میان هم مزاحمتی مابر در جالوجا یعنی به محل یا مکان جهت تقدس ایشان از محل از جوهریه و از مکان از تجردی که دارند و از مواد جسمانیه پس انوار مجرده نیستند چون اعراض جسمانیه باطله به تزاحم محل مثل سواد که مبطل است بیاض را وقت مزاحمت محل و نیز چون اجسام مزاحم بر امکنه که مبطل اند بعضی بعض دیگر را و همه انوار مجرده نیستند، حاله در غواسق یعنی چون **اعراض** که **مشروط** باشد در ثبوت وجود آن مقابله چون اشتراط مقابله حی باصر در حدوث صور مرایا یا استعداد محل مانند اشتراط[2]استعداد بدن در قبول آثار نفس چه حلول شیئی در شئ مشروط است به استعداد او جهت قبول او و همچنین به نفی آنچه مقابل افتد به تقابل تضاد از او و چون نیست وجود انوار مشروط به استعداد محل و نه به وجود مقابله و نه به نفی مضاد از او پس باطل نگردد و به عدم استعداد محل و مقابله به وجود مضاد این از جهت قابل است اما از جهت فاعل آنکه نیست مبدأ مدبرات یعنی عقل مفارق متغیر تا لازم شود از آن تغیر **انوار مدبره** و از تغیر عقل مفارق لازم شود تغییر نورالانوار پس نیستند این مدبرات چون متعلقات حاصل شونده از احوال مدبر تنها مانند شهوت و غضب و حواس ظاهره و باطنه که حاصل اند در ابدان انسانیه از احوال

---

۱ - عبارت حکمه الاشراق و شرح آن این است : و الانوار المجرده لیس بینهما مزاحمه علی محل او مکان لتقدسها عنها اما تقدسها یعنی براینها عن المحل فلجوهریتها و اما عن المکان فلتجردها عن المواد الجسمانیه(انتهی) ؛ چون اصطلاح علمی محل و مکان فرق دارند چنانچه بعد از این مستفاد می شود از این عبارت مثل سواد که مبطل است بیاض را وقت مزاحمت محل و نیز چون اجسام مزاحم بر آنکه پس هرگاه جای را مرادف مکان بدانیم چنانکه شیخ الرئیس در دانش نامه فرموده آغاز سخن اندر جای مکان جای بود و جایگاه را مرادف محل توان عبارت را به این طرز اصطلاح کرد و انوار مجرده را نیست میان هم مزاحمتی از جایگاه و جایی یا اندر جایگاه و جایی و چون نهاده به معنی موضوع است چنانکه در صفحه آید پس می شود که عبارت چنیین باشد و انوار مجرده را نیست میان هم مزاحمتی اندر نهاده و جای. (صح)

۲- اشتراط= شرط کردن ، پیمان بستن

مدبرات[۱] که باطل شونده اند به بطلان این احوال از جهت بطلان **علایق بدنیه** و نیستند چون متعلقات که حاصل شوند از مدبر مع غیر او مانند صقالیات یعنی صور حاصله در مرایای صیقلیه چه حدوث و حصول آن از عقل مفارقت مشروط به شهود حی باصر و بدین سبب باطل شوند این صور به بطلان صقاله مرات یا باصر چه نسبت اینها با این صور مانند نسبت محل است با نقوشی که در اوست[۲] جهت نسبت ما عداء نفس فاعلیه این صور که متعلق به مفارقند از چیزهایی که موقوف اند بر او و این صور به سوی این صور و به سوی چیزی که مر ایشان راست از خواص مثل نسبت محل به حال چنانکه نقوش باطل و متغیر شوند به تغیر محل و بطلان آن خواه باشند نقوش حاصل از محل یا از غیر محل همچنین این صور متغیر و مبطل گردند به تغییر چیزی که اوست چون محل ایشان را یعنی مرات و زاله یعنی جلیدیه پس **نور** مجرد که موجب او دایمی است دایم ماند و اگر باشد انوار مدبره قابل عدم را هر آینه باشد انعدام مر هیات ظلمانیه را پس در حالت مفارقت علایق بدن ثابت باشد و در حالت مقارنت علایق بدن اولی به عدم بود نه بعد از مفارقت و هرگاه خلاص شود نور مجرد از ظلمات پس باقی ماند به بقای نور قاهری که علت اوست و موت برازخ نیست مگر به بطلان مزاجی که می باشد بدو صلاحیت قبول تصرفات نور مدبر و نفس ناطقه ثابت شده است که منطبع نیست در بدن بل خداوند آلت است یعنی خداوند جسم است [۳]پس چون برآید جسم به موت از صلاحیت آنکه باشد آلت او را پس ضرر نرساند خروج او ازاین جوهر نفس را چنانکه ضرر نرسد[۴] ذات شمس را

---

۱ – من احوال مدبراتها الباطله ببطلان تلك الاحوال لبطلان العلاقه البدنیه . (صح)

۲ – عبارت عربیش بیش از این است: اذ نسبت ما عدا النفس فاعلیه تلك الصور التی تتعلق بالمفارق ممّا یتوقف علیه تلك الصور الی تلك الصور و الی ما لها من الخواص کنسبه المحل الی الحال. شرح حکمه الاشراق. (صح)

۳– عربیش این است : فاذا خرج الجسم بالموت عن الصلاحیه ان یکون آلت لها فلایضر خروجه عن ذالك جوهرها. شرح حکمت اشراق . (صح)

۴– عربیش است : کما لایضر ذات الشمس خروج المرآت بالتصدیه عن القبول نور الشمس و انعکاسها منها. (صح)

از خروج مرآت متصدیه با زنگ از قبول نور شمس و انعکاس آن و نـه ذات نجّـار را از خروج منشار[1] از صلاحیت بودن آلت او را بل لایزال باقی باشد بـه بقـای عقـل کـه مفید وجود آن است چنانکه عقل ممتنع العدم است و دانسته آن را ممتنـع اسـت عـدم نفس.

۴۲ – شت وخشور وخشوران برگزیده یزدان خدیو جهان راهنمای مردمان شای کلیو فرماید :

نفس انسان بعد از آنکه مفارقت کند باقی بود برای علت او که **عقل فعال** است چه حضرت او  باقی بود چه اگر باقی نبود فنای او را سببی باید چه فنای او را امر ممکن بود و وقوع ممکن بی سبب محال باشد و چون چنین بود گوییم که سبب فنـای او یا ذات او بود یا غیر ذات او ، نتواند که ذات او بود چه شئ سبب فنای خود نتواند بود همچنین نتواند باشد که غیر او باشد ، چه اگر امر وجودی بود یا ضد او یا موجب ضد او بود چه اگر نه ضد بود و نه موجب ضد به نااندیش یعنی به بدیهه دانیم که سبب فنای نفس نتواند شد و نتواند بود که ضد او باشد چه اگر ضد او بود لازم آید که نفس را نهاده یعنی موضوعی باشد و بیان کردیم که او از او یعنی مجرد باشد و نتواند بود که موجب ضد او بود چه او را چون ضد نتواند بود موجب ضد نباشد و اگر امری عدمی بود لامحاله بایدکه عدم چیزی باشدکه آن چیز را در وجود او مدخـل بود و آن چـیز یا علت موجب او باشد چـون عقل فعال و آن محال بود چه ما بیان کردیم که عدم و تغیر در عقول محال بـود و چون نشایدکه علت موجب او بود لامحاله شرط بود و آن شرط یا جوهر بود یا عرض نتواند بودکه جـوهر بود چه هر علت فاعل او نبود و مباین بود از او و محال باشد از عدم او عدم جوهر آن شئ و نتواند بودکه عرض بود چـه اگر عرض بود محل آن عرض یا نفس باشد یا غیر نفس

[1] ـ منشار = ارّه

نتواند بود که عرض بودکه محل او غیر نفس بود چه همچنان که جوهر که علت او نبود از عدم آن جوهر مباین عدم او لازم نمی آید از عرض که **قایم** به جوهر بود بدین صفت اولی بود که از عدم آن عرض عدم نفس لازم نیاید و همچنین نتواند بود که عرضی بود که محل او نفس باشد چه عرضی که در نفسی باشد از قبیل باش یعنی ادراک و کار یعنی فعل و کارگیر یعنی انفعال بود که متعلق به بدن باشد و هیچ از این اعراض نتواند بود که فرکرد یعنی شرط وجود نفس باشد چه اگر این اعراض که کمال او بدان بود چون در هوشیدن **هوشیدگان** یعنی تعقل معقولات فراهم آید فرخوهای پسندیده یعنی حصول اخلاق حمیده اولی بود که شرط وجود او بود و اگر آن اعـراض شرط وجود او بود لازم آید که نفوس خالی از کمال موجود نگردند چه محال بود وجودش بی آنکه شرط وجودش بود و لیکن اکثر نفوس در همه اوقات از کمالی خالی اند و همه نفوس در بیشتر اوقات چون بیان کرده آمد اگر نفس را تباهی یعنی **فنا** ممکن بودی یا به حسب ذات فنای او بودی یا به حسب غیر ذات و این هر دو قسم را باطل کردیم پس لازم است که او را فنا ممکن نیست و مطلوب همین بود.

۴۳ – حکیم و وخشور صاحب نظربادان فرماید:

که نفس ناطقه بعداز خرابی بدن باقی ماند و سرمدی باشد زیرا که آنچه فاسد شود قبل الفساد ممکن الفساد بود و این امکان را هر آینه باید روا نبود که محل ذات آن چیز باشد که فاسد شود زیرا که امکان فساد باقی بود بعد الفساد و ظاهر است که آن چیز بعد الفساد باقی نیست پس اگر نفس معدوم گردد محل امکان فساد چیزی دیگر غیر نفس باید که باشد و آن چیز لاجرم ماده نفس خواهد بود تا امکان فساد نفس به او قایم تواند بود و بر امر منفک جدا از شئ قیام امکان فساد شئ معقول و مقبول نیست پس لازم آیدکه **نفس هیولایی** مرکب باشد و هیولا مبرهن است که بی صورت نبندد و**تجـرد** و **بساطت نفس** در محلش ثابت شده روشنتـر بیان کنیم

**نفس ناطقه** بسیط است که حلول نکرده است در چیزی و از شان اوست که دراو اعراض و صور موجود شوند و از او زایل گردند و در هر دو حال باقی است پس گوییم نفس ناطقه یا بن و به تازی اصل بود یعنی جوهری بسیط باشد غیر حال یا نه اصل بود محال بود که معدوم گردد چه جوهر موجودی که زمانی باقی باشد و از شان آن موجود آن بود که فاسد گردد لامحاله پیش از فساد باقی بود به فعل و فاسد بود بالقوه و بقای بالفعل غیر فساد و بالقوه باشد وگرنه لازم آید که هر چه باقی بود ممکن الفساد باشد چه هرچه ممکن الفساد بود باقی و بطلان این هر دو ظاهر است پس لازم آید که آن دو صفت از آن دو امرمختلف بود لیکن **محال** است که اصل در امرمختلف بود که گفتیم که اصلب عبارت از جوهری بسیط غیر حال است پس اگر نفس اصل بود لازم آید که مرکب از دو امر نبود یکی قابل فساد باشد و یکی باقی بالفعل و اگر نه اصل بود جوهری بود غیر بسیط حال لامحاله مرکب بود یا حال نبود و نتواند بود که حال باشد چه در بالا بیان کردیم که **نفس جوهری** غیر حال بود و اگر مرکب باشد یا مرکب بود از بسیطی چند که همه غیر حال بود یا بعضی غیر حال باشد به هر دو تقدیر اصل یعنی جوهر بسیط غیر حال در مرکب موجود بود و لامحاله آن غیر حال مرکب بود از قابل فساد و باقی بالفعل پس به هر دو تقدیر که هست اصلی لازم آید از نفس انسان که بر آن اصل عدم جایز نبود برای آنکه در بسیط محال بود اجتماع بقای بالفعل و فساد بالقوه و لیکن بقای بالفعل حاصل است پس فساد بالقوه ممتنع بود پس لازم آید که بر نفس فساد محال بود و مطلوب این است ، روشن تر گوییم هر موجودی که باقی بود و فنا بر او روا باشد بقا در او به کار بود و فنا بالقوه چون چنین بود باید که جای بقای بالفعل جز از جای بقای بالقوه باشد چه اگر آن چیز که بقا در او بالفعل بوده است فنا هم همچنین بالقوه بود ناگزیر باید که چون فنا از قوه به فعل آید اجتماع **بقا** و **فنا** شده باشد در یک گاه و گــرد گشتن

دو دشمیر اشاره بدین است یعنی اجتماع بقا و فنا در یک حال و این باطل است پس باید آنچه بقا در او به کار بود که نیستی در او به قوه باشد ناچار باید که در و بر او شوند و اگر این سخن که فنا در او به قوه است درست نبوده باشد چه اتصاف چیزی به امکان فنای چیزی دیگر که میان ایشان ملاقات نبود چون سیاهی و سپیدی مثلاً درست نبود مگر به فرض مانند اتصاف جسم به امکان عدم سیاهی که در او حال است و ملاقات معنوی میان حال و محل تواند بود یا میان دو حال در یک محل و ملاقات در حال در یک محل اتفاقی است نه ناگزیری و ضروری و در صورت مذکور ضرور است پس ملاقات آنچه بقا در او به فعل بود و آنچه فنا در او به قوه بروی در آمدن یکی در دیگری بود نشاید که عدم محل در حال به قوه باشد **بقای** حال و تاثیر عدم باطل است پس آنچه عدم در او به نیرو بود محل موجود بوده باشد بقا در او به **فعل** است و اینجا دانسته گشت که هر هستی باقی که عدم بود درست بود **هیولی** یا **صورت** یا عرض پس جز بر صورت و عرض روا نبود درست کردیم که روان حال نیست در محل چه او گوهری است قایم به ذات پس نه جسم است و نه جسمانی پس نیستی بر او روا به انحلال ترکیب جسم نبود.

۴۴ – جامدان ابن بادان گوید :

که چون اجسام عالم کون و فساد معدوم نگردند چه عدم ایشان نزد عوام استحاله صور ایشان است بایکدیگر به آنکه آتش ، هوا و هوا نار گردد پس حامل این در جمیع حالات بریا باشد پس روان که گوهری است پاینده یعنی جوهری است بسیط قایم به ذات خویش بر خداوندان حدس صائب ظاهر است که مطلقاً معدوم نگردد ، هم او فرماید که عبارت است از افتراق ترکیب و انفصال انشراح و انحلال آن و نفس جسم و جسمانی و مرکب نیست که اجزای او از هم باز شود لاجرم ابدی و **سرمدی** باشد.

۴۵ - حضرت ملک عادل بهمن بن اسفندیار فرماید :
که روان قایم است به ذات و متصرف در بدن از برای آنکه خود را می داند و نشاید که دانستن او خود را به آلتی بود که آلت میان او ذات او واسطه شده باشد و مقرر است حس به آلت خود را و آلت خود را ادراک نمی تواند کرد چنانکه گفتیم چه آلت میان او و میان ذات خویش واسطه نتواند شد و این است مقصد **فرزانگان** که عاقل و معقول و عقل یکی است و تصرف روان به میانجی آلات است روشن است چه ادراک به حواس کند و تصرف به رگ و پی و این مطلب در دانش طبیعی پدیدار است و آنکه **مرئی** نمی شود به حواس و مدرکات جسمانی از برای آن است که **حواس** جز **تن** و یا جسمانی را نمی یابند در **روان** نه **جسم** است و نه جسمانی پس مدرک حواس جز جسمانی نبود و از این روشن است که روان در جسمانی **آمیزش ندارد** و ما روشنت تر سازیم.
۴۶ - پهلوان ظاهر و باطن رستم ابن زال گفته :
مردم چیزی در خواب **مشاهده** می کنند نه چشم او می بیند و نه گوش او می شنود و نه زبان او می گوید و نه دست او می گیرد هرچه مردم می کنند می دانند تن از آن آگهی ندارد پس دانسته شد که روان **جز**[= غیر] از تن است دیگر تن در شهر دیگر در خواب رفته و روان در ملک دیگر می گردد و خود را می بیند و یک چیز در دو جا در یک حال نتواند بود که باشد پس روان دیگر باشد و تن دیگر چنانکه روان خود را در شهری دیده است و از چیزهای آنجا خبر می دهد و می گوید چنین دیدم و شنودم و گاه چیزها یاد می دارد و گاه فراموش کند که چه دیده و شنوده و اگر آزاری و دلخوشی بدو رسیده باشد آن را دیده بود چون بیدار شود نشانی از آن در خود یابد گاه خوشدل شود که این در خواب بوده و گاه افسوس خورد که کاشکی بیدار نشدی تا آن خوش آیندگی از دستم نرفتی و تن را از این حال هیچ خبر نیست

پس روشن شد که روان دیگر است و تن دیگر.

۴۷ - رشادمان گوید :

نفوس انسانی متماثل نیستند زیرا که تفاوت می یابیم در نفوس چه نفسی بی سعی و طلب علوم دقیقه حاصل کند نفسی دیگر با بسیاری رنج و تعب و حصول استاد حاصل نیارد کردن این تفاوت نه از امزجه است چه دیده ایم اگر این شخص را مزاج می گردد قوت ذهن او بر یک حال است و بسیار کس باشد مساوی در قوت مزاج و مختلف در قوت فهم و بسیارند مختلف در قوت مزاج و مساوی در قوت فهم پس معلوم شد سبب این امتیاز **جوهر نفس** می گردد.

۴۸ - بادان گوید :

اگر نفوس انسانی مختلف باشند به نوع لامحاله مرکب بود از جنس و فصل چون ترکیبش به نسبت با خارج اعتبار کنند مرکب بود از ماده و صورت و نفس جسم بود و نفس جسم و جسمانی نیست پس نتواند بود که مرکب باشد.

۴۹ - و جامدان گوید :

که نفوس انسانی اگر چه **محصل الوجودند** همه را یک حد نتواند بود که انسان مختلف به نوع باشد چه حد فرا نگیرد مر ایشان را که مختلف به نوع باشند در شرح اسباب تفاوت و علل اختلاف چون امتداد و اعمار و کوتاهی آن و امثال آن.

۵۰ - تن شناس یعنی طبیب که از جمله شاگردان عمده شهنشاه و وخشور جم است گفته که: سبب این تفاوت و اختلافات خاصیت مزاج است چه بعضی از مردم که مزاج ایشان قریب به اعتدال است حاذق و دانا باشد بی گمان پیشوا و رئیس و قوی شوند روزی بر ایشان فراخ و وسیله روزی چندکس از بنی نوع گردند و بعضی دیگر که مزاج ایشان بعید[1] از اعتدال است ازحماقت و نادانی به بطالت و عطلیت [2] و سفاهت

---

۱- بعید= دور

۲- عطلیت= معطل ، بیکار

کار خود را به جایی رسانند که خوارترین قوم باشند و روزی بر ایشان تنگ گردد.
۵۱- دودگری پیشه[1]در جواب شاگردان اوگوید: که اگر وسعت معیشه به مزاج معتدل و عقل و کیاست و علم و کفایت متعلق بودی بایستی که به وسیله امزجه قریب به اعتدال عقلا و حکما و علما توانگر و غنی و فراخ روزی و صاحب جمعیت و حشمت بودندی و نه چنین است چه بسا[2] ابلهان مادرزاد بی تدبیر خداوند گنج و سپاه و حاکم بر عما و فضلا گشته اند مگر از ضحاکیان خبر نداری.
۵۲- اما ستاره تاب منجم که هم از شاگردان جم است گوید :
تفاوت آدمیان نه متعلق است به امزجه بلکه به طالع و خداوند طالع[3] تعلق دارد تا بر چه طالع و بر کدام **وضع** از اوضاع افلاک وکواکب متولد شده.
اما **دیدگُهر** که یکی از شاگردان مرتاض جم است می فرماید:
که اختلاف نفوس انسانی چون قوت و ضعف و شرف و حسنت و حکمت و جهل و خیریت و شرارت و رحمت و قساوت و حریت و مملوکیت بر حسب اختلافات مبادی است(هذا قول فصل و ما هو بالهزل) به حکم آنکه معلول مناسب علت تواند بود و این حالات انسانی را طبیعی است و ایشان در جوهریه مختلف افتاده اند اگر در جوهریت یکسان بودندی و در این حالات هم یکسان بودندی بدان که **نفوس** قوی شریف **حکیم خیّر رحیم** معلول نفس عالی ترین و بزرگ ترین و روشن ترین

---

۱- معلوم می شود که اسم شخص مجیب است و لکن ضبط این را در کتب لغت نیافتیم و می شود عبارت چنین باشد و درودگری پیشه کند پیشتاب در جواب شاگردان او گوید زیرا که سابقا گذشت که پیشتاب در مقام جواب جامدان برآمده بود یا چنین باشد و درودگری کند پیشتاب و جواب . (صح)
۲- و از بی اعتباری دنیاست که سر سروران جهان یحیی بن ذکریا را به جهت زنازاده بردند و کذا قتلوا الحسین ابن علی ابن ابی طالب سلام الله علیهم اجمعین علی الخصوص در زمان ما که بسی ارازل قریب صد هزار تومان اسباب چراغ که هرگز در لئامت افروخته نمی شود اندوخته اند و هزاران هزار چراغ از دلهای سوخته افروخته «یخصمون مال الله خضم الابل نبته الربیع». [خطبهٔ سوم نهج البلاغه ، (ه.ش)] . (صح)
۳- طالع = سرنوشت

کواکب اند از اجرام سماوی و نفوس ضعیف و خسیس و جاهل و شریر قاسی[۱] مملوك معلول نفوس فروترین و ذلی ترین اند از سماویات مثلاً نفسی که فایض شود از نفس حضرت نیر اعظم چه مناسبت دارد به آن نفس که فایض گردد و از نفس حضرت قمر و همچنین اعتبار باید کرد آن نفوس که فایض می شوند از نفوس کواکب بزرگ که در ذلك البروج اند در **قدر اعظم** و این احوال بعضی با بعضی مرکب نیز شوند چنان که نفس قوی شریر و قاسی بود چون نفس ساحر و ضعیف و خیّر و رحیم هم افتد چون نفوس بعضی زنان و قوی و خسیس و قاسی نیز تواند بود و حکیم شریر و خسیس نیز دیده اند و نفس انسانی را اکتسابی نیز هست که به تعلیم و عادات حاصل آید چنانکه نفس خیّر باشد که شریر گردد و شریر خیّر و رحیم قاسی و قاسی رحیم و**حُر** مملوك و مملوك حُر در نفوس تفاوت می باشد به حدی که در **فضیلت** به نهایت کمال رسند چون نفوس **انبیا** که با ملائکه اعلا محشورند و جمعی در رتبت مقابل آنند که سخت ضعیف و ناقص افتد به درجه[ای] که قریب به نفس حیوانی و بهیمی باشند و رفته رفته با شیاطین **محشور** گردند و خلاصه این سخن آنکه دیوگهر و توابعش می گویند که تفاوت انسان از تفاوت نفوس کواکب است چه ستارگان متفاوت اند در اوج و حضیض[۲] و شرف و خست و سعادت و نحوست و قوت و ضعف و امثال آن اگر چه ثوابت در یك فلکند اما در عظم و ضغر و خست و شرف و ضعف و قوت و شدت نور و ضعف آن امتیاز دارند.

۵۳ – و سنجان که یکی از شاگردان جم است و مرتاض او با تابعش گویند :

سبب تفاوت در اشخاص بشری و حیوانی و سایر موجودات از جواهر و اعراض و افعال و اقوال از خاصیت زمان و مکان و مقامات و مراتب و صحت و مرض امزجه و ادویه و اغذیه و طالع و فایض شدن ارواح از کواکب عظیم و عالی و نازل است و

---

۱– قاسی= بیرحم ، شقی

۲– حضیض = فرود ، پستی

مجموع را اثر است و از ترکیب این آثار اخلاق و اوصاف مختلف گردد چون قوی و شریر و ضعیف و رحیم چنان که نموده شد.

۵۴- یزدانیان گویند :

که اشخاص و افراد انسانی را بدایت نیست چنانکه انتها نه چه **حکمت الهی** اگر چنین موجودی را دایم الوقت اقتضا نفرماید خلاف عنایت و نظام باشد و هم ابتدا و تواریخ دال بدین معنی است و کشف موبد و الهام و وحی مفسر این معنی و حدس صایب و فطرت سلیم شاهد ، و دیگر آنکه انسان باب الابواب حیات صیاصی سایر حیوانات است اگر او موجود نبود هیچ شخصی از حیوان متکون نگردد وجود انسان صغیر به انسان کبیر که فلک است مشروط است.

۵۵- بادان گوید :

که نفوس ناطقه انسانی نامتناهی بود چه افلاک و **عناصرچهارگانهٔ**[1] قدیم اند و حرکات افلاک را انقطاع [2] نبود، لازم آیدکه به حسب اختلاف اوضاع فلکی حصول استعدادات در عناصر و مرکبات از جهت آمیختن ایشان به یکدیگر امزجه که ممکن بود بر دوام به حصول می پیوندد و لامحاله مزاج انسانی از جمله ممکنات است پس به حسب حصول مزاج های اشخاص انسانی را انقطاع از طرف ماضی و مستقبل محال بود لازم آید که نفوس **ناطقه نامتناهی** موجود بود.

۵۶ - رادهوش که از مرتاضان صاحب حال است گوید :

در زمین پیدا نیاید الا صوری که بر آسمان باشد پس این صور مرکّبه از کواکب یا در علم نفوس فلکی یا از مثل آن اقتضای وجود موجودات این عالم فرمایند پس نوع انسانی ازلی الوجود و ابدی بود.

۵۷ - شت وخشوران وخشور برگزیده یزدان مه آباد فرماید :

---

۱- عناصر چهارگانه=آب،آتش،خاک،هوا ۲- انقطاع= جدایی

هیکل مرده و برزخ میت دور نکند (یعنی گِردکرد نباشد) به **نفس خود** و هرکه را مقصدی است که قصد آن نماید و واصل شود به مطلوب و مفارقت کند به نفس خویش بی قاصری میّت نباشد چه اموات چون به نفس خویش بی قاصری[1]از طبع قصد چیزی کنند بعد از وصول ، مفارقت از مطلوب ننمایند چه لازم آید به طبع طالب چیزی باشد که از آن در **هرب است** و یک مطلوب مهروب بالطبع نشاید و برازخ علویه فلکیه هر نقطه را که قصد کنند از آن مفارقت ننمایند جهت حرکت استعدادیه پس حرکات ایشان طبیعیه نباشد و الا محال مذکور لازم آید و افلاک را قاسری[2] نیست چه سلطنت سافل را بر عالی روا نیست چنانکه فطرت سلیمه شاهد است و چنانچه از تحت قاسر ندارد از فوق هم قاسر ندارد چه جسمی فوق محدد[3] نیست که حرکت دهد او را و همچنین قاسر نیستند بعضی افلاک مر بعض دیگر را جهت نبودن بعضی از این برازخ مزاحم مر بعضی دیگر را در حرکت از آنکه مدافعت نیست میان محیط و محاط به نوعی که هرکدام از موضع خود مفارقت نمی کنند و اگر قسری بودی یک کدام از موضع خود حرکت می کرد تا دیگری را دفع کند و مانع آید و چگونه باشد حرکات ایشان قسری چه این برازخ را حرکات **مختلفه** است در قدر و جهت و اشتراک دارند همه در روزانی[روزانه] جنُب یعنی حرکت یومیه و مقسور در حرکت تابع فاسد باشد یعنی اگر حرکات ایشان قسریه بودی مختلف نمی شدند و در حرکت واحده اشتراک نمی داشتند و حرکت یومیه یعنی حرکت محددکه متحرکند بدو جمیع افلاک قسری نیست اما درافلاک محرکه بدان از آنکه محیط دفع نمی کند محاط را چنانکه گذشت و اما در محدد از آنکه اگر حرکت محدد قسری باشد قسری ممکن نیست الا از حرکت دیگری غیر محاط و فوق او شئ نیست مزاحمت و مدافعت او نماید و متحرک نباشد جسم در یک

---

۱- قاصر = کوتاهی کننده     ۲- قاسر= به کار وادار کننده     ۳- محدد= معین کننده حد ، تحدیدکننده

حالت بدو حرکت مختلف به ذات خود پس لابد جزئی از حرکات افلاک **بالعرض** است و جزئی بالذات چون در آب در سفینه کـه بـر خـلاف حرکـت خـود رود پـس قبول کند یکی به ذات که آن حرکت آب است بـه نفـس خـود بـه خـلاف حرکـت سفینه و دیگری به توسـط جزئـی کـه در اوسـت و آن حرکـت آب اسـت بـه توسـط حرکت سفینه پس نیست حرکت یومیه که در او جمیع برازخ سماویه اشتراک دارنـد الا محیط متحرک و محرک جمیع افلاک بالعرض جهت استحاله بودن ایـن حرکـت از محاط و هرکدام را از افلاک حرکتی است دیگر یعنی بالذات که خاصه اوسـت و محرک هریک از این بـرازخ حـی بـه ذات اسـت بـرای بـودن حرکـت ارادیـه چـون محرک ابدان ما و هرکدام جزء بود پس مدرک به ذات باشند چون مـدرک بـه ذات باشد نور مجردند قائم به ذات و ناطق و مـدرک معقـولات چـون نفـوس مـا فـرق آن است که افلاک را میل بر خلاف نفوس ماست چه میل ابدان ما به جهت مرکـز اسـت و میل نفوس ما **گاه** به مرکز است چون نازل از علوی سوی سفل و **گـاه** بـر خـلاف آن مانند ساعد از تحت به فوق و لایـخ مـی گـردد از بـودن اینکـه محرکـات افـلاک انوار مجرده اند این معنی که برازخ مشهوره مر انوار مجـرده نفسـیه و عقلیـه را از ایـن حرکات دالّه مستمره بر او تیرهٔ واحدهٔ که افلاک ایمـن انـد از فسـاد چـه هـر فسـاد را ناچار است از حرکت مستقیمه اما وقت کون بهر وجوب حرکت اجزای به اسـتقامت از اماکن خود به مکان مرکـب متکـون[1] و امـا وقـت فسـاد جهـت تفریـق اجـزا جهـت انفصال بعضی از بعضی و وجود میل مستقیم ممتنع اسـت در افـلاک بهـر وجـود میـل مستدیر چون حرکت مستقیم ممتنع است بر افلاک فساد مبنی بر این نیز ممتنع باشـد و وجه امتناع اجتماع میلین آن است که طبیعـت واحـد اگـر اقتضـا کنـد میـل مسـتقیم و مستدیر را باهم هرآیینه اقتضا نماید توجه به چیزی و انصراف از این محال است مثال

---

۱- متکون = پدید آمده

شهوت و غضب نیز ندارند چه از شهوت مقصود حفظ نوع است و غضب احتراز از مفسد است و آنچه فاسد نشود مفتقر به اینها نگردد بهر عدم شهوت و غضب حرکت افلاک بهر مراد برزخی و شهوانی و غضبی نیست پس مقصود نوری عقلی کلی باشد جهت استحاله طلب امر جزئی که ممکن نیست وقوع او و الا هرآیینه مأیوسانه از حرکت توقف نمودی و کواکب سبعه را حرکات کثیره یافته اند از سرعت و بطوء[۱] و رجوع و استقامت و غیر از این اختلاف در حرکت که ممکن نیست حصول آن از فلک واحد پس ناچار است بهر این حرکات از وجود برازخ کثیره چون ماینده یعنی ممثل و کربان یعنی مایل و برونه یعنی خارج و کردانه یعنی تدویر چنانکه مشروح است در علم **نمون** یعنی هیئت و هرکدام از این برازخ که مشتمل است بر آن برزخ کل هفت گانه غیر غنی اند از مکان خویش و مفتقرند در تحقق کمال به نور مجرد جهت استدعای حرکت مستدیره ارادیه محرک حی را که آن حضرت نفس ناطقه متصرفه در برزخ است و او **نوری** است **مجرد قائم** به **ذات** خود و جمیع اعداد حرکات و **اشراقات** مضبوطه به عشق مستمر و شوق دایم و توالی حرکات بر نسق واحد در افلاک جهت **توالی** شید ربز یعنی انوار سانحه فایضه از نورالنور است بر نسق واحد در انوار مدبره فلک و فاعلش هر دو متشابه الافعال و احوال اند فلک از بساطت که طبیعه واحد متشابه جهت عدم قوتی و طبایع دارد و فاعلش از جهت آنکه نور مجرد است و تغیر و شکل بر او محال اشتراک دارند مدبرات در تحریکات دوریه چون در علل ایشان که قواهرند در شدت و ضعف اختلاف است اختلاف در تحریکات ایشان در سرعت و بطوء و جهت پدید می آید و چون برازخ علویه غیر کائنه نافاسده اند هرآینه انوار مدبره ایشان را تصرف در این اجسام دائمی باشد.

۵۸ – شت وخشور صاحب نظر بادان گوید :

---

۱- [بطء] بطوء= آهسته و آرام

افلاک را نفوس **ناطقه مجرده** مدرک کلیات باشد و اطلاق حی و ناطق بر ایشان کنند و از این است که افلاک را مه مرد یعنی انسان کبیر گفته اند و استدلال کرده اند بر آنکه افلاک را نفوس مجرده باشد به این طریق که این حضرات متحرکند به حرکت ارادیه و هرچه چنین بود او را نفس مدرکات کلیات باشد بی تردد و فرماید که اگر حرکات افلاک خود آهنگی یعنی ارادی نباشد هرآینه پشیمانی یعنی قسری خواهد بود یا منشی یعنی طبیعی و هریک از این دو باطل است اما بطلان تحرک افلاک به حرکت طبیعی مبتنی بر آن است که افلاک متحرکند به حرکت دوریه و متحرک به حرکت دوریه طلب وضعی نماید و باز همان وضع را ترک کند پس اگر حرکات ایشان طبیعی باشد لازم می آید که یک چیز هم مطلوب بالطبع باشد و هم مهروب بالطبع و در ابطال این معنی سخن نیست اما آنکه افلاک متحرک به حرکت قسری نیارند بود از آن است که حرکت قسریه عبارت است از حرکتی برخلاف مقتضای طبع پس هرگاه ثابت شد که افلاک را حرکت طبیعی و گرایش منشی یعنی میل طبیعی نباشد لازم آید که حرکت قسری نیز نباشد و چون تعدد افلاک را نگرش کاران یعنی ارباب ارصاد از حرکات خاصه هریک دانسته اند پس عاقل داند که قاصر بودن هیچیک از افلاک به دیگر متصور نیست چه فلکی جز این صورت ندارد که به همان حرکت خود حرکت کرده فلک دیگر را حرکت دهد و از وجه دیگر نیز نتواند بود که حرکت جمیع افلاک قسری باشد چرا که در اجسام تواند بود الا جسمی که نفس او اقوی باشد از نفس جسم مقصور و جسمی که نفس او از نفس سپهران سپهر یعنی حضرت **فلک الافلاک** اقوی باشد نیست پس ثابت شود که حرکت فلک الافلاک قسری نباشد و نیز توان گفت که غیر فلک الافلاک نیز قسری بودن صورت ندارد به قاسری فلک الافلاک چرا که حرکات ایشان برخلاف حرکت فلک الافلاک است و قصر فلک الافلاک جز این صورت ندارد که به همان حرکت شرقیه سرمدیه که داردباید افلاک را در حرکت آرد و صورت

صورت ندارد که بعضی از افلاک کلیه را نفس مجرده باشد و بعضی را نباشد لاجرم لازم است که جمیع افلاک کلیه را حرکات ارادیه باشد چون حرکات ایشان ارادیه باشد باید ایشان را نفوی ناطقه مدرک کلیات باشد چه در حرکات ارادیه ناچار است از باعث و منظوری که فاعل بنابر آن باعث و منظور اقدام بر این فعل ارادی نماید و این باعث نتواند بود که به وسایط تخیل و سایر قوی جسمانیه که مدرک امور جزئیه اند حاصل شود زیرا آنچه به واسطه قوی جسمانیه مدرک گردد جزئی باشد و هرگاه باعث در وجود شئ جزئی باشد که تغیر و تبدل لازم اوست آن شئ نیز لازم است که متغیر و متبدل باشد پس اگر غایت باعث بر اقدام نفوس فلکیه بر افعال ارادیه که حرکات خاصه است امور مدرکه به قوی جسمانیه بودی هرآینه صورت به نبستی دوام حرکات افلاک بر نظام واحد بر وجهی که تغیّر و تبدیل در آن جاری نشود پس لاجرم این حرکات را تعقل کلی ناشی باشد که مندرج بود در او و امور غیر متناهیه و اگر محل آن متعقل با وی باشد هر آینه حالی در وی ذی وضع و مختص به مقدار بود پس نتواند صادق بر امور کثیره **آمد** و افلاک را با وجود نفوس محرکه مدرک کلیات که نسبت آن نفوس به افلاک مانند نسبت نفوس ناطقه است به انسان تنانی یزدان یعنی قوی جسمانیه نیز هست که ایشان را انامیه روان یعنی نفوس منطبعه گویند و این نفوس مذکوره یعنی منطبعه به تخیلات خود مبدأ حرکات جزئیه صادره از افلاک شوند زیرا که تعقل کلی کافی نیست از برای مبدایت وقوع حرکات جزئیه که صادر نتواند شد مگر به آلت قوی جسمانیه و این قوت ها در افلاک به منزله خیالند در انسان لیکن این قوی ساریه اند در جمیع اجزای سپهر بنابر بساطت افلاک چه نایند یعنی بسیط جسمی راگویند که مرکب از اجسام مختلف الطبع نباشد پس اگر قوی در طرف از فلک باشد غیر طرفی دیگر ترجیح بلامرجح لازم آید پس قوی منطبع باشند درتمام اجزای افلاک و از اینجا استکه ایشان را روان

تامه و یزدان تامه یعنی نفوس منطبعه و قوی منطبعه گویند و فرماید که افلاك حسی از حواس ظاهره وکام یعنی شهوت و خشم یعنی غضب[ندارند] زیرا که احتیاج بدین امور از برای جلب منفعت است یا دفع مضرت و مقصود به هر دو حفظ گونه پیکر یعنی صورت نوعی است از فساد و صورت نوعیه فلکیه قبول فساد نمی کند بنابر امتناع خرق والتیام،این است مقالات بنی ناظر دراین مردم یعنی که روانش شادان باد.

۵۹ – جامدان ابن بادان گوید :

که چون مقرر و مبین گشت که حرکت افلاك ارادی بود نشاید که مطلوب از حرکت نفس حرکت باشد برای آنکه حرکت نه از کمالات عقل بود و نه از کمالات حس بل وسیله است در رسیدن به کمال پس حرکت به ذات مطلوب نبود و نتواند شد که مقتضی حرکت جرم فلك بود یا **نفس سپهری** برای آنکه جرم آسمانی و نفس گردون ثابت بود و حرکت غیر ثابت ، محال است که ثابت مقتضی غیر ثابت گردد و چون مطلوب نفس حرکت نبود از آن روی که حرکت ارادی باشد پس مطلوب نباشد بعد از این گوییم آن امر که از حرکت مطلوب بود یا امر حاصل باشد یا غیر حاصل نتواند بود که حاصل باشد و اگر نه طلب محال است و چون غیر حاصل بود لامحاله یا پاره یعنی جزئی بود یا همه یعنی کل اما نشاید که جزئی بود برای آنکه اگر عرض امری جزئی بود آن امر یا واقع بود یا غیر واقع بود لامحاله دفعتاً واقع بود برای آنکه امور جزئی حادث هرچه غیر حرکت بود او دفعتاً واقع شود و چون مطلوب دفعتاً واقع شود بعد از آن حرکت محال بود چو حرکت برای مطلوب بود اگر واقع نشود دایماً و فلك طالب باشدلاشك از حرکت باز ایستد چراکه چون دورها کند و به مطلوب نرسد لامحاله از حرکت باز ایستد پس به هر دو تقدیر لازم آید که سپر از حرکت باز ایستد و زمان منقطع شود انقطاع زمان محال بود پس نتواند که مطلوب فلك در حرکت امر جزئی باشد چون مطلوب نشاید که

جزئی بود لازم آید که کلی باشد و لامحاله واجب آید که تصور مطلوب کلی کند چه محال است طلب جزئی کردن آن را که تصور کلی نتوان کردن لاجرم لازم آید که نفس فلک تصور آن امر کلی کرده باشد و چون تصور کلی کرده واجب بود که مجرد بود چه غیر مجرد را تصور کلی محال است.

۶۰ – و بازدان که هم پسر بادان است فرموده :

که چون مبین شد که فلک را نفس باشد گوییم که نفس ناطقه بود که نه جسم است و نه جسمانی برای آنکه فاعل نفس آسمانی شریف تر از فاعل نفس انسانی بود چه فاعل نفس سپهر به مبدأ اول که واجب الوجود است نزدیک تر از فاعل نفس مردم است چنانکه در دانش برتر یعنی علم الهی بیان کرده اند و همچنین قابل نفس فلک که آن جرم سپهری است شریف تر است از قابل نفس مردمی که تن پیوسته از **چهارعنصر**است و هرگاه چنین باشد واجب بود که نفس سپهری شریف تر از نفس مردمی بود بنابر این لازم است که نفس آسمانی نفس ناطقه بود چه اگر نفس فلک نه نفس ناطقه بود لازم گردد که جسمانی بود معلوم است که از جسمانی بودن خسیس تر از نفس انسانی باشد و خسیس بودن چیزی نسبت با چیز دیگر از برای آن است که فاعل آن چیز یا قابل آن چیز خسیس تر از فاعل آن چیز دیگر بود پس اگر نفس آسمانی خسیس تر از نفس انسانی بود لازم آید که فاعلش خسیس تر از فاعل انسان یا قابلش بود لیکن حال به عکس این است پس نشاید که نفس او خسیس تر از نفس انسانی بود چون خسیس تر از نفس انسانی نباشد لازم آید که نفس ناطقه است و مطلوب همین است مخفی مباد که این مایه دلایل که ثبت و متاد افتاد شورستانیان جدل را بر این شکوک و شبهات بی اصل است که هم ایشان مبطلا نند وتقریر ایشان موجب سرگردانی لاجرم از آن درگذشت چه حکیم جامع در آخر نامه می گوید که دلایل تشویق نفوس طلاب است وگرنه باعث التـزام عقیده سلاک کشف روحی

و الهام .

۶۱ – چنانکه در نامه برگزیده یزدان خدیو جهان پیمبران پیمبر وخشوران وخشور دستوران دستور هیربدان هیربد موبدان موبد فرزانگان فرزانه شاهانشاه مه آباد که موسوم به دساتیر است آمده و این وحی به توسط فرشته معلی ایوان کیوان یعنی حضرت زحل است مر مه آباد را و ناقل این ملک جلیل القدر عطیم الشان معبد رای و افکار مذکور در حین **خلع** تعلقات بدنی و عروج به سموات مر امام انبیای **مسطور** را در حقیقت زمان سپهری فرماید هر آسمان را آسمان **روان** یعنی هریک از افلاک را مانند ایسا رونده و متحرک از نفس دان ، روان دان ، نه تن او بین از این یا او روانه ، روانه جدایی از بنه نفس فلک را محل ، نه تن فلک است چه نفس سپهری جوهر مجرد است اما از اول و اصل باجسم **سپهر** این نفس مجرد همراه است و جایز نیست جدایی و مفارقت این نفس سپهر از جسم فلکی اصلا چون آخشیجانی را جان جهانی مانند آنکه مرکب عنصری را نفس ناطقه او جهنده است از او مفارقت کننده یعنی نفس فلکی نیست چون نفس حیوان عنصری تن که نفس از او مفارقت می کند چه این نفس فلکی از این سپهری جدا شود.

۶۲ – درباره روان شبری فرماید :

روان یابنده گوهری است تابنده آزاده از باب تاب زاده نفس ناطقه جوهری است نور مجرد از والد نوری یعنی عقل موجود **هستی اش** هست ، نیستیش نیست وجود او **دایمی** و **ابدی** است و عدم او را نیست و **فنا** بر او **ممتنع** است تنش اقراری ، نیش اقراری تن عنصری او را آلتی است جهت کسب کمال و نه آنکه او را این آلت آلت عولی است که با او منتقل شود به عالم بالا یا چون جسد آسمانی که نفس از او اصلا مفارقت نکند بلکه آلتی است برای چند روزه تحصیل در این جهان و این آلت در اینجا ماند روان گیر وکردار اروید شیدایی ، **شید** روان گردید **نفس ناطقه**

عملی که موجب ترقی و عود به عالم اصلی است اگر جمع در ذات خود بیند قابل بازگشت به وطن خویش گردید و **زاد** معاد و اندوخته آمد بعد از قطع **تعلق** جسد عنصری نورانی عقل شده روانه صوب بالا گردد و حرکت به جانب آسمان و نفوس مقدس ایشان و عقول مکرم فرماید بی آن بست تن بست بی تحصیل آن رتبه کمال به سفل جسم تعلق گیرد گسسته پیوسته به **فراشته** و فروهشته لاجرم تعلق به جسدی گیرد مطابق خلق خود و چون از او بگسلد هرآینه به تن دیگر پیوندد از انسان که مستوی القامه و افراشته سر است و حیوان که الراس و نگون سر است منتکس اگر تعلق به طریق ترقی است یعنی از انسانی به انسانی بیش پایه انجام دهد و اگر به طریق تنزل است به جسد حیوانات درآید از خورفت به مانستان رفت اگر هیات ردیه نفس از تعلقات به اجساد حیوانات چون به نهایت صغر انجامد زایل شود در این وقت به **عالم مثال** منتقل شود رسیده بر رسیده نزدیک نزدیک شید کشیده نفس کامل در علم و عمل به اعلی مرتبه می رسد تا به درجه[ای] که قرب نور اقرب یعنی **عقل اول** سر افراز شود خویشش خویش جوهیش بیش بیهُش بیش لذت این چنین نفس را قرابت و خویش اوند بود و خوبی و جمالی او زیاده تر از آن که توان تقریر کرد و نیکوئی علم و عمل او در نظرش حاضر باشد شیدان شیدش شادتاب نورالانوار به خوشی و سرور بر او در تجلی باشد زین ستر پستی با فروتران برابر از این مرتبه تقرب نفوسی که تازتراند از این مرتبه بُعدیت دارند با نفوسی که از این مرتبه فروترند در تحت تحت این قربت متکی محشور و مقابل و ملاقی آیند به شیدان رسته نارس درآسمان مان ز آب روان ، روان شسته شسته نفوسی که شایستگی عروج به مرتبه مجرد ندارند و بدان درجه نتوانند رسید در سموات و مراتب درجات آن مانند و از آب به همه جارس نفوس مجرده فلکی که انهار بهشتی عبارت از آن است نفس خود را **طهارت** داده ثابت و مقیم کردند این است شادی ، این است شاد

این است **حقیقت سرور** که برشمردیم این است سرور که بدان مرتبه رسیده یا این است باده خوار عقل و آسمانی و این است باده روحانی نورانی شادان شاد آباد برترین موضع سرور است این محل سرور که نموده اید یا در سرورند ، سروران محل سرور که گفته اند یا آنکه در سرورند صاحبان سرور و مسرور است مه آباد که برو این درجات معلوم است یا مسرورترین مسروران مسرور گشته است که او را مه آباد گویند چه کمالات بالقوه انسانی بل **امکانی** حضرت او را بالفعل گشته یا آنکه مسرورند مسروران بدان مرتبه پیوسته که ایشان را رهنمودی مسرور کردی بدین دولت تو که هادی بشری ، ای مه آباد این آسمانی تقریر چندین معانی را شامل است هرچند عرضه تاویل وسیع است به مقتضای ادراک خویش تفسیر این آیات ربانی توان کرد اما در شریعت این نبی کامل یعنی مه آباد تفسیر آیات آسمانی غیر از نبی را نشاید به نوعی که در تفاسیر منسوبه به حضرات انبیا به تخصیص آذر ساسانیه آمده به تحریر پیوست حضرت منور نور مدبر همه حق پژوهان را به رهنمونی صاحب ناموس موجود بدین سرور مسطور مسرور گرداناد با بادی آباد و دوستداران سیدآباد.

تَمّه ، تمام شد رساله موسوم به زاینده ، به زاینده رود

مترجم او خوشی است در معرفت روان یابنده

حرره عبدالکریم ابن عبدالحسین

فریدنی

# زوره

نوشتۀ حکیم :آذر پژوه

## هوالله

## تعالی شانه

## به نام ایزد بخشاینده بخشایشگر مهربان

## زورهٔ باستانی شت وخشوران وخشور شفیتمان زردشت

**به نام یزدان** جان بخش روزی رسان **چنین** گوید آذر پژوه که من از اسپهانم و از نژاد کیومرث از ساسانیان از اردشیر نیکوکار و روزی مرا پادشاه دادگر پور غباد ساسانیان که او را نوشیروان گویند در پیش خود نشاند و فرمود که دانای ایران که بزرگ مهر است[1] پیر شده است و آنچه می خواهم از او نمی آید و او را از تو بهتر شاگردی نیست می خواهم که تو را کاری بفرمایم گفتم پادشاه تویی و ما بنده فرمان گفت ما را سخنی چند هست از سخن های ابراهیم زردشت که پیغامبران ایران بوده است و دانستن آن نه آسان و بر همه دانشوران دشوار است که سخن های چند است سربسته که به **زبان** پارسی پهلوی نوشته و نزد شاه **هند** فرستاده بوده است و نام آن **زوره**[2] است و در این چند روز پادشاه هند آن را به من رسانیده است و من خواهان آنم که آن سخن ها را روشن گردانی تا همه بدانند و تو را مزدی و یادگاری باشد گفتم آن زوره کدام است نامه را برداشت و به من داد در او نگاه کردم شناختم که چه می گوید چیزی چند بر آن نوشته نزد خسرو بردم او را خوش آمد فرمود دو نامه

---

۱- بوذرجمهر . ل

۲ – زوره در کتب لغت به معنی باب و فصل و سوره آمده است و چنان به نظر می رسد که سوره معرب زوره باشد و چون این نامه سوره ، سوره است به همین نام خوانده شده .

دیگری آورده و به من داد که این را دهقان[۱] خدا پرست نزد من نوشته است اما سـخن او دراز است آن را کوتاه گردان و در سرانجام آنچه نوشته بنویس همچنـان کـردم تـا خدا مرا مزد دهد ، ابراهیم در آغاز نوشته بود :

«**که** گیتی به بنیاد یکی و به نهاد دو من ایدون گمانم که چرخ و ستاره نمونه هامون[۲] و یزدان و فرشتگان باشد و گود خاک و آب و باد و آتش نمونهٔ هامون که بالای چرخه اسپهبد پاینده و پدید آورده تنها از آن چهارگوهر در این هامون و یزدان در آن هامون مانند خورشید در میان ستاره»، بنده می گوید که براهیم در نخست این زوره همسران هشتگانه را که پیرایان کار و برکار دارنده دوام نوشته و چگونگی گوینده و سالار دانش و مایه دانش را شمار نوشته و راه آموزش است آورده بود اما پادشاه به نوشتن آن دستوری نداد و خواست براهیم از این سخن آنکه آنچه نه خداست از هامون بالا و آنچه در دست و گود زیرین و آنچه در وی است همه یک سایه یزدان است و هست به هستی اوست و اگر یزدان نباشد هیچکدام را هستی نیست که سایه بی خداوند نمی ماند پس گیتی به بنیاد یکی بود و از آنچه گفته بنهاد ، دو این خواست که گیتی دوگونه است یکی گیتی که در او تیرگی نیست (یعنی مینوی) و پاک ازآلایش تیره گی و افسردگی است که شیب چرخه و آن جای روان فرشتگان است و آغاز آن از بام کیوان است که در نخست پایه او جای روان و جان است و در پایه دوم او فرشتگان دوم گیتی که با تیره گی است و پاک از آلایش تیره گی و افسردگی نیست ، این گیتی است که از بام کیوان تا ته خاک است و از آنچه گفت که من ایدون گمانم که چرخ و ستاره نمونهٔ هامون ایزد و فرشتگان باشد ، این اندیشه خواست که افریدون بر آن است که این دو گیتی یک نهاد[۳] آسمان و

---

۱- دهقان = در ایران قدیم به افراد با سواد اطلاق می شد که در دورهٔ ساسانیه به دبیران تغییر یافت.(ه.ش)

۲-هامون = زمین مسطح و موار

۳- یعنی چرخ است و در این نامه این گونه سخن پهلوی بسیار است.(صح)

ستاره هاست و یک نهاد خاک و آب و باد و آتش و گذشت چرخ هفتم و گمراهی که بالای اویه هیچ چیز دیگر نیست و نزد او یزدان چون آفتاب است و فرشتگان چون ستاره ها و جان ماها مرغی است که آفریدۀ خداست و این مرغ آسمانی که از نور است در سر ما جا دارد و اما نزد براهیم زردشت بالای بام کیوان دیگر جای ستاره های خورد که نه نور است و نه گوهر تیره چندین چیزها ست و یزدِ[ایزد] آن آفتاب نیست که آفتاب نمونه[ای] از پرتو نور هستی یزدان است و گفتن که من ایدون گمانم آشکارا کردن اندیشۀ خود است و اندیشۀ خود را از روش افریدون جدا ساختن و وا نمودن که این چرخ و ستاره پرتو هستی یزدان و فرشتگانند و گفتن که خاک و آب و باد و آتش نمونۀ هامون که بالای چرخۀ روشن گردانیدن آن است که چنانچه چرخ و آنچه در چرخ است نمونۀ ایوان ایزد است و فرشتگان این گیتی خاک و آب و باد و آتش که آن را **کیهان** خوانند نمونۀ سرای جان است و ایوان روشن روان و از آن گیتی و خداوندان روشنایی بسیار به این کیهان می رسد و آنچه گفته **اسپهبد** پاینده و پدید آورنده تنها از این چهارگوهر در آن هامون این خواست که نزد او و جان آدم و همۀ جاندار را ، جا آنجاست که به **نیروی هستی** پاک تن را **زنده** می دارد و **نیک و بد دلها** می آموزد و از اسپهبد روان خواسته خواه جان آدم خواه جان دیگر از پایندۀ اینجا چنانکه در **زند** گفته فرشته خواسته که می گویند پایندۀ این چهار گوهراست به همگی ایشان و چهار فرشتۀ دیگر هست که هر یک از این چهارگوهر را پاینده است وچندین فرشتۀ دیگر است که هر تخم را که در کیهان هست می پایند و گروهی بر آنند که پایندۀ این چهارگوهر همگی و یکی یکی یک فرشته بیش نیست و از کار این فرشته پایش چیزها هم که از چهار گوهر سر زند می آید چنانچه پایش این چهارگوهر همگی و یکی یکی می آید و این راه پسند ابوذرجمهــر است و بسی از بزرگان که پیرو براهیمند از پدید آورندۀ

تنها از این چهارگوهر فرشتگان خوانندکه در ایوان ایزدند و **سپاه** ویژهٔ یزدان و کارشان پرورش کالبدها و صنم هاست که از زمین پدید می آید و صنمی که در این کیهان به خواست ایزد و فرشتگان و روشنی ستارگان هستی یافت آن را می پرورند اگر سزای در آمدن روان است به سزای او آن صنم را آماده می سازند که در او و روان در آید و اگر سزای آن نیست به هر چه سزا بود آن را می یابد و فرمود که یزدان در آن هامون چون خورشید میان ستاره یزدان اگر آفتاب باشد از این خواست آن بر نمی خیزد که هستی یزدان چیزی باشد که از آلایش و تیرگی پاک باشد ازیرا که آفتاب گوهری است گرد و تیره و سزای آن نیست که کسی او را یزدان داند که چندین کم و کاست از او در اندیشه های مردم روشن است ، یزدان چیزی است که چگونگی او را چنانکه هست کسی ندانسته و نمی داند و نخواهد دانست و می گوید خورشید این گیتی مانند اوست به خیال درستی آنکه ستاره ها گرد وی اند چنانکه فرشتگان **گِرد** یزدانند و هستی یزدان در آن هامون مانند هستی آفتاب از ستارگان جداست و تابناکی او بر همه افزون: «هرچه هست یا یزدان یا فرشته یا اسفهبد وآنچه به وی ماند ، یا گوهر تیره چون کالبد من و تو یا چگونگی ایشان و آنچه جای ویه».

**این** سخن زرتشت در روشن ساختن هستی های گیتی است و هیچ هستی دیگر نیست که او را اینجا نگفته چه هر هست یا یزدان است یا فرشته ایوان ایزد که پاینده و پدید آورنده تن هاست از چهار گوهر که گفته شد یا اسفهبد که اینجا از او روان آدم خواسته و از سخن آنچه به وی ماند تواند بود که جان جانوران دیگر خواسته باشد یا پری[1] و دیو که ایشان نیز همچو اسفهبدند اما جدایی به گرفتاری چیزی است از آنچه آب و آتش خواسته است و آنچه استوار در اندیشه این گروه است و از

---

۱- علی الظاهر بیان فرق سپهبد و پری و دیو می فرموده که جدایی از اسپهبد به گرفتاری چیزی چون کالبد دارند و این معنی متفق علیه این و الا گروه است . ل

گوهر هر تیره آسمان و ستاره و خاک و باد و از ایشان پدید می آید و از چگونگی ایشان **رنگ** و **رویی و بیرونی** خواسته است که به خودی خود **هستی** ندارد تا جایی وابسته نباشند و از آنچه جای ویه گود و هامون خواسته که بالای چرخه و آن را **سایه یزدان** گویند چنانچه دیگر چیزها را سایه توانایی و دانایی بودآنند و هر چند هستی ها که شیب چرخه جز یکدیگر جا ندارند اما اگر گوییم که هیچ چیز از این هستی ها و ضم ها و کالبدها نباشد هرآینه خرد گویا است یا آنکه در بنیاد ایشان همان هامون پاک از آلایش و تیرگی خواهد ماند.

«بدانکه **آفریدون** گفته که چرخه هفته ابا کمرای[1] بالای چرخه که جای ستارگان بی روشه و من ایدون گمانم که آن کمرا نه گوهر پاک و نه چرخه و نه چهار گوهر میان ایشانه و گردش چرخ نزد آفریدون از نیروی ستاره است و به اندیشه من درست شده که نه نیروی فرشته باشد و ستاره مانند دل آدم ، و **هوشنگ** هم بر آینه».

**این** سخن زردشت در شمار چرخ است و درست کردن آنکه جنباننده چرخ چه چیز است و مردم گیتی را در شمار چرخ سخن ها است اما درست نزد هوشنگ و آفریدون و ابراهیم آنکه چرخ هفته به بالای کمرائی است که ستاره ایستاده در اوست و آن چرخ نیست زیرا که هر چرخ هیکلی است که یک جان دارد و در او جان ها است به اندیشه آفریدون و دل هاست به راه هوشنگ و ابراهیم و گوهر تابناک هم نیست که به نیروی چرخ می جنبد و گوهر تابناک و آنچه جای ویه جنبش ندارد و چرخ هفته از یرا که هریک از ماه و تیر و ناهید و خورشید و بهرام و **برجیس** و **کیوان** چرخی و ایوان دارند و در آن نشسته اند پس هفت کاشانه اینجا

---

۱- کمرا به فتح اول و میم ساکن و را مهمله و الف مقصوره به معنی طاق و ایوان درگاه پادشاهان است که غالباً محرابی و خمیده می باشند، *سوزنی فرو رفته از لحد گور تا به دوزخ تفان راه شده طاق و طاق و کمراکمرا او* اینجا مراد پیکر فلک ثوابت است که ثوابت در آنند .(صح)

ناچار است و این جنبش هر روزه از فرشته است به نزد هوشنگ و ابراهیم و از خورشید است نزدآفریدون که به نیروی گوهر پاک همه چرخ را می جنبانند تا آنکه به خودی خود جنباننده کاشانه خود است و آنچه از کیومرث وا می گویند که جنباننده همه چرخ خدای است به اندیشه آفریدون یکی است و اندیشه هوشنگ و ابراهیم یکی است چه گردش چرخ وابسته ستارها است نزد آفریدون و وابسته فرشته است به راه هوشنگ و ابراهیم که می گویند هر کاشانه چرخ مانند تن آدمی است و هر ستاره مانند دل و چنانچه روان وابسته دل می شود و تن را زنده می دارد و کدخدای تن می گردد و به سود و زیان تن خود[1] آگاه است فرشته وابسته ستاره که دل ایوان چرخه می شود و هیکل را زنده می دارد که کدخدای هیکل می شود بد و نیک چرخ ، چرخ به او وا می گردد و یک **فرشته** بزرگ وابسته چرخ چهارم می شود که وابسته همه چرخ و هم گرداننده ایوان خورشید:«گردش چرخ نه برای چیزی است که به بالا وابسته باشد از برای آدم و جانوران و از برای این که کیهانه یزدان را خواست برآنکه فرشته را بگماره تا این کارها بکند و ازآنجا چندین گونه آفرینش و خردمند روشن کرده که بدانه که او را خداست که پرستش او باید کرد».

**زردشت** را به این سخن خواست به آنکه چراست که چرخ به گرد زمین همیشه جنبش دارد و چون گروهی برآنند جنبش چرخ برای نگرانی بالا است و از آنجا چیزی در می یابد و به آرزوی یافت آن چیز به جنبش در می آید می گوید که این جنبش برای بالا نیست زیرا که گوهر تیره را با بالا مانندی و وابستگی نیست تا از آنجا چیزی دریابد و به جنبش درآید و به خودی خود دانشی ندارد تا از آنجا چیزی دریابد و دانش او از فرشته بالاست و آن فرشته آنجا وابستگی که دارد و جز پرستش یزدان و فرمان او نیست و فرمان یزدان آنکه **هیکل های** چرخ را به گرد زمین

---

۱- خدای .ل

بگرداند تا از رفت و آمد شب و روز و بهار و خزان و زمستان و تابستان و چندین چیز پدید آید تا خردمند که در او نظر کند بداند که این چیزها به خودی خود هستی نمی تواند یافت و هرآینه این چیزها را آفریدگاری هست که هستی این چیزها وابستهٔ توانایی اوست که اگر او فرمان ندهد نه گردش ستاره و نه شب و روز و نه ابر و باران و نه چیزهای دیگر هستی می یابد به این اندیشه گرد زمین می گردد به **فرمان پروردگار** و پرستش او به جای می آورد و از گروه خدا پرستان می شود.

«**هستی** آب و زمین و هوا به اندیشه درسته و من ایدون گمانم که آتش چیزی نه جز هوای گرم» این سخن در شمار چیزهاست که در زیر چرخه و خواست او آنکه زمین و آب و هوا گوهر ی اند که هستی به خودی خود دارند و به گوهر و خواهش در چگونگی دشمن به یکدیگرند که یکی بالایی می خواهد و دیگری زیر می رود و یکی گرم است و دیگری سرد و یکی روشن است و یکی تیره اما میان هوا و آتش نسبتی است که هردو گرم و خشک کننده اند و بالایی می خواهند و به گوهر **هردو** مانند یکدیگرند و از اینجا درست می شود که آتش گوهر دیگر نیست و همان هواست که بر جنبش چرخ گرم شده است. «جنبش زمین و آب چشمه و چاه و ابر و باران و برف و تگرگ از آمیختن آب و هواست و آسمان کورش وآسمان درخش و آتشچه و ستار های پرنده و استاده [ایستاده] از آمیختن زمین و آتش است».

**می گوید** که چون هوا به آب نزدیکی کند گوهر این به گوهر آن می آمیزد و از این هر دو **صنمی** پدید می آید پس اگر آن صنم و تف در زمین فرو رفت و نتواند بالا آمد هرآینه زمین را بجنباند و بشکافد و بیرون آید و **کیومرث** بر آن است که این جنبش زمین از نیروی یزدان است و خواست اوست که گاهی که **مردم** کبر خوی شوند و از **دادگر** یاد نیارند و ستم آغاز کنند زمین را می جنبانند تا مردم بدانند که این زمین را **خداوندی**است که اوست که وی را آرام داده است و نیست

کردن آن نزد وی آسان است و اگر آن پیکر و تف[1] که به زمین فرو رفته است بسیار نیست و هنگام به هنگام می آید و می رود و گاهی می آید و گاهی نه در هر دو گونه آن تف آنها می شود که در چشمه و چاه می بینیم و اگر تف فرو نرود و بر رود ابر شود ،گاهی باشد که گرم بود و هوا سوزان و همان تف از گرمی هوا بگدازد و گاهی باشد که به جایی از هوا که آن را به زبان پهلوی **زمهریر** گویند برسد و آنگاه که به آنجا رسید و سرما که بر وزد درشتی آن تف پیدا می کند و دانه ، دانه می شود و با این چگونگی اگر سرما که دوم باره به او می زند زورناک است گاهی پیش از دانه دانه شدن به او می رسد و گاهی پس از دانه دانه شدن اگر پیش از دانه دانه شدن به او رسید آن برف است که فرود می آید و اگر پس از دانه دانه شدن به او رسد آن تگرگ است که می بینیم و اگر سرما که دوم بار به تف می رسد **زورناک** نیست باران فرود می آید و در نژم[2] و باران و یخچه[3] همین که گفتیم مایه است اما میغ به زمهریر نرسیده است و براهیم در دو سه جای زند ابر و باران و برف و تنگی سال ها را تنها و بایسته خواست یزدان دانسته است و دراین سخن هیچ دست نزده گوئیا پس از خواست مایه را روشن می گرداند و گاهی که در زمین های کبریت و گودهای آب پهن آتش به خاک آمیخته شود و از آنجا دودی برخیزد روی به بالا کند اگر هنگام زمستان است یا تابستان میان آن دود و ابر جنگی و به یکدیگر کوفتنی پدید نمی آید که در زمستان دود نیروی ندارد و در تابستان ابر اما در هنگام بهار و خزان هر دو را توانایی بسیار است و زورمندند و در میان دود و ابر در خواهش بالا رفتن و زیرآمدن جنگ می شود و چون دود بسیار به زمهریر برسد

---

۱- تف = پرتو و حرارت

۲- نژم بخاری که در هوای زمستان پدید آید و زمین را تیره کند. ل

۳- یخچه به معنی تگرگ است.ل

از سرما آنجا بسته شود و ابر هم که آنجا رسید از سردی به هم می آید و بستگی پیدا می کند با این چگونگی دود می خواهد که بالا رود و ابر بسته زورمند آن را نمی گذارد و لیکن دود را چون زور پر بود ابر را بشکافد و بالا رود مانند آتش که به آب اندازی از آنجا آوازی پیدا می شود در آسمان هم مانند آن چیزی می شنویم و آن را به زبان پهلوی آسمان کرش گویند هرآینه از کوفتن ابر و دود به یکدیگر آمیختگی میان ابر و دود پیدا می شود و صنمی برخیزد و میان این چیزی از هوا فرود آید اما چون کبریتی است گاه باشد که بوی بد او جانور را بکشد و آن فرود آمده را به زبان پهلوی آتشجه خوانند اما مایه ستاره پرنده و ستاره ایستاده و نیزها و ماهی آسمان و مانند آن دود است که گاهی روغنکی دارد و گاه ندارد و گاهی که دود به جای آتش رسید و روغنی ندارد و بستگی هم آن چنانکه باید پیدا نکرده است می سوزد و گاهی از او چیزی پیدا نیست و گاهی از او چیزی پیداست و آن بادهای گرم کشنده است که با خاک از آسمان فرود آید و می گویند که بارش خاک در کوهان گیلان و فرشواد بسیار است و فرشواد به زبان پهلوی طبرستان را گویند یعنی کوه و صحرا و دره و اگر روغنکی دارد و همراه دود بسته است آتش که به او می رسد درگیرد و چندین پیکرها در هوا پدید آید مانند ستاره پرنده و ماهی و نیزه و اژدر و مانند آن و می شود که از آن پیکرها بادهای زهرناک برخیزد و هم می شود که آتش به کوهان در افتد و باغ ها و کلات ها و بسی چیزها بسوزاند و گاه است که دود روغن دار بستگی چنانچه باید دارد چون این دود به آتش رسید و آتش به او درگرفت چندگاهی آنجا می ماند گاه دنبال دارد و گاهی بی دنبال و اگر مایه از زیر افزون شود بسی هنگام که در هوا ماند به **پیکرهای** شگفت و گاهی که **مایه** او نیست شد او هم نیست می شود و زردشت در این سخن بگمان رنگین و آفتابک ها و خرمن بستن ماه و مانند آن نزده است زیرا که جایی در **زند** می گوید

که آنـچه چیزهای آسمان است و پیکرها و صنم ها بیشتر در خیال هستی دارند نه در بودن این چیزها را که ما یاد کردیم او **عقل** می داند نه چیزی که او را هستی در بوده باشد.

«خواست ایزدکه پدیدآورنده پیکرهاست و صنم های این گیتی به آن که از گردش ستاره و پرورش فرشته چیزهای شگفت از این کیهان بر آیه چون کانی و روینده و جانور و آنچه کانی است پیکری باشد که او را کالبدی است آمیخته از چارگوهر که خاک و باد و آب و آتش است و بخشی از بخشش ایزد که آن توان پایش این کالبده وآنچه روینده است پیکری و کالبدی داره و مانند روان چیزی از بخشش ایزد که بخورد و برآید و ژه بگذارد و آنچه جانوره کالبدی داره و آینه دل و دو بخشش که یکی پاینده کالبدی و یکی آموزندهٔ دل».

**راه پیغمبران** ایرن[ایران] و دانان و دلیران همه آنکه چیزها و پیکرها که در این کیهان پدید می آید همه از خواست یزدان است و همین خواست است که ستاره را بگردش و فرشته و روان را به پرورش می دارد و از این است که یکی بلند است و یکی پست و یکی دلشاد است و یکی نژند[1]و یکی داناست و یکی نادان و زردشت در این سخن می آموزد که این صنم ها و پیکرها که در کیهان است از خواست یزدان است که به پرورش و گردش ستاره از این کیهان بر آید و درست می گرداند که کانی و روینده و جانور چه هستی دارند و می گویند که کانی چیزی است که کالبدی دارد که آن **تن** اوست و او را جانی نیست اما بخشی از بخشش ایزد دارد که آن بخشش او را می پاید و اوست آنکه مایه چیزهای شگفت است که از کانی سر می زند چون کشش و شادی بخشیدن و کشتن و راندن چیزهای درون و مانند آن و روئیده مانند درختان و سبزی ها که **کالبدی** دارد و**جانی** ندارد زیرا که خوی

---

۱– نژند= اندوهگین

جان و همه گوهرهای تابناک دانش است و روینده را دانش نیست اما بخشی از بخشش های ایزد دارد که مانند روان است در خوردن و بلندی کردن و مانند خود پدید آوردن از زه و زاد و آنچه جانور است کالبدی دارد که آن کالبد را چیزی است در سر که آن را **آینه جان** می گویند و چگونگی های درون و بیرون در خواب و بیداری در او می تابد و چیزی است در دل که او را آینه دل می گویند و هرچه از یزدان برون به روان و آینه جان در آید به آینه دل بتابد پس اگر دل پسند کرد آن اندیشه آدمیت است وگرنه آمد و رفت چیزی است نه از بخشش ایزد که پاس آن کالبد از **جدا شدن** از اوست وگوارندگی خورد و نیک ساختن و برون کردن آنچه در تن بودن زیان دارد و هرچه مانند آن از اوست و جانور به این بخشش انبازکانی و روینده است اما جدایی میان ایشان بدانکه جانور را بخشش دیگر است از بخشش های یزدان که آن روان جانور است و چیزی است که نیک و بد هیکل دل را می آموزد و خداوند اندیشه آدمی و همه جانوران است و این بخشش بخشش نخستین نیست زیرا که ما و تو چگونگی گواریدن خورش و نیک ساختن زخم تن بی دانشیم پس چگونه دوم نخست باشد و بی گمان هرچند آدمی به این بخشش با همه جانوران انباز است اما جدایی به آنکه آمیزش چهارگوهر تن او روانی که ایزد به او بخشیده است بهترین جان ها است و خداوند اندیشه ها و دانش ها است که دیگر جانوران را نیست.

«من ایدون گمانم که میان این سه صنم آمیخته از چهارگوهر **برزخی** باشد».

**برزخ** به زبان پهلوی میانه را گویند و صنم پیکر را می گویند گمان من آن است که میان کانی و روینده و جانور میانه باشد که نه کانی بود و نه روینده و نه جانور مانند مرجان که میانه کانی و روینده ازیرا که اندک افزونی **گوهر** از او درست شده است و مانند درخت خرما که میانه است میان روینده و جانور ازیرا که از او دانشی و

خواستی روشن شده است که به زن خواهش دارد تا در میان زن و مرد درخت خرما پیوندی نبود بار نمی آورد و مردم میان آدمی و جانور هم برزخی نهاده اند چون غول بیابان به اندیشه و مردم دیو نهاد کم دانش به راه افلاطون اصطخری که در عهد سکندر بوده است و پیرو براهیم است.

«آفریدون گفته هوشنگ در نامه گوید :

که **روان آدم گوهری** است تابناک که در سر جا دارد و از آنجا همه تن را به **فرمان** خود می دارد و من ایدون گمانم اینجا نباشد و از هامون جان این کارها کنه که از توان گوهر تابناک این شگفت نیه و آن گوهر در تن که گوهر تیره است چگونه باشد که چگونگی ایشان به یکدیگر مانند نیه».

**این سخن** در چگونگی هستی روان است و راه فریدون و اندیشه هوشنگ در یک نامه آنکه جان آدمی مرغکی است از مرغ ها که ایزد به تن در نهاده است و در سر آدمی و جانور جا دارد و از آنجا همه کالبد را می پاید و تن به فرمان اوست در هنگام نشست و جنبش اما نزد براهیم چنانکه هوشنگ در نامه[ای] که جاودان خرد نام دارد گفته که جان در هامون جان است و از آنجا پاس و فرماندهی می کند به توانایی و درستی که گوهر تابناک دارد مانند سنگ آهن ربا و کهربا که از دور کشش دارند پس این چگونگی شگفت نباشد جان گوهر تابناک است چگونه در گوهر تیره جا داشته باشد که تن و آنچه در تن توست تیره اند پس اگر در او جاداشته باشد بایستی که او هم تیره بودی و دیگر آنکه چگونگی که جان دارد مانند چگونگی تن نیست ازیرا که اگر آنچه در تن است می توان دانست که در کجاست و جان در تن پیدا نیست و دیگر آنکه آنچه در تن است افزونی و کمی دارد و جان را کمی ها نیست پس جان این جای نباشد و چون کالبد آمیخته را **دلی** است که چونی دارد و در او چگونگی ایست که مانندگوهر تابناک است و این چونی و مانند

پا بندی است است که جان را **وابسته** تن ساخته و گاهی که آن برخواست این می رود می گوید که جان گوهر تابناک است مانند فرشتگان پاک و تن گوهر تیره پس میان ایشان ناچار چیزی است تا جان به آن وابستگی به تن داشته باشد و آن آشنایی از آنجا است که دل آدمی و جانوران را شایستگی است که این کار وابستگی را شایان است و آن شایستگی از پاکی او خواسته و یکی بودن چگونگی او از انبوه چهارگوهر به این درشتی و مر دل را جویی هست که جان آن خوبی را دیده شیفته او می شود و دوستی و آشنایی او را آرزومند است و خود را به او وامی بندد و همیشه به اوست و آموزنده دل است از آنچه در آن سود و زیان او بود و تا آن هنگام که این خوبی او راست جانور زنده است اما گاهی که آن خوبی از او برخواست و چگونگی از آن چهارگوهر افزون شد و او را آرامی نمی ماند پیوندی که در میان جان و دل است نیست می شود و روان می رود و جانور می میرد .

«روان میهمان ارجمند و دل میزبان خوب و لیکن خوبی میزبان به اندازه شناخت پایه مهمان پیروی او کردن و دریافت آنکه خواهش مهمان به چیست و بر آن افزودن نه که خود زودتر تیره سازد چنانکه جزء دریافت سود و زیان خود به چیزی نپردازه سرانجام دل فرشته ،کشتن جانه و دل دوم دیو شدن».

**این** سخن در چگونگی **جان** و **دل** آدمی است هنگامی که جان با دل است و چیزی از چگونگی بیرون رفتن و می گوید که جان آدمی در سرای تن مهمانی است که از اینجا نیست و اینجا بیگانه است و ارجمند است که بخششی از بخشایش ایزد و گوهر تابناک است و دل آدمی که پادشاه تن است میزبان و مهماندار خوب است از آن راه که یگانگی این چهارگوهر تن در دل به پایه ایست که ازآن بلندتر پایه نیست ولیکن خوبی میزبان که دل است تنها به این که گفته شد نیست با این است که ارجمندی جان را بداند و او را پاک گرداند از آلایش تیرگی ها که در این

گیتی است و آنکه دریافت که نیکی جان به چه حد است پیرو جان گردد تا افزونی در گوهر جان پدید آید و گاهی که این کار پیش گرفت جان آن دل پس از مردن فرشته می شود و اگر پیرو جان نشد و جان را پیرو خود ساخت و در خواهش جان که دانش و پرستش است یاور نشد و سرباز زد و جان در تن او خبر به سود و زیان تن ندارد پس از مردن دیو می شود[1].

«هرچند کارهای گیتی وابسته خواست **یزدانه** اما آن خواست از چیزی است که همیشه شایان آنه این را دریاب و پیرو دل مشوکه بیشتر چیزهای بد که در هر دو سرا به تو می رسد از پیروی دله و گوهرجان را به پرستش و دانش روشن گردان تا شایان آن شوی که نزد یزدان پایه فرشته داشته باشی و فرشته شوی و بکره پیرو دل مشو تا دیو مردار نگردی و یا خروسک و گاو پلید».

**می گوید** که گیتی سایه یزدان است و در این سایه هرچه بوده است و خواهد بود همه از خواست خداست ولیکن آن خواست بی شایستگی چیزها نیست و از اینجا گفته اند هستی هست از دو چیز درست است شایستگی کار و خواست پروردگار و مرد تا شایسته آن نگردد که خدا به او بنگرد پس از مردن او را فرشته نسازد و این آرزو از یزدان بر نمی آید و آن شایستگی به دریافت چیزها و پیرو دل نشدن است که بدی ها بیشتر از دل به مرد می رسد زیرا که دل خواهان خورد خوب و پوشش خوب و خواسته بسیار است و خواهان آنکه همه مردم او را زیر دست باشند و آنکه که این خواهش ها به آسانی برنیاید به زور آن را آماده سازد و این است مایه جنگ و پادشاهی و خواسته به باد دادن و نوارش پادشاه به او کم شدن و به زندان رفتن و چوب خوردن و کشته شدن و کدام کس را بود که از دریافت این چیزها زیانی

---

۱– از جان مقصود روان است که در هنگام تعلق با تن اگر دل را پیرو خویش کرد فروهر و فرشته گردد و اگر پیرو دل نشد دیو شود .ل

پدید نیاید و از اینجا روشن شد که بیشتر چیزهای بد که به مردم می رسد در این سرا از دل است و بدی های آن سرا که از دل می بینیم فرشته ناشدن و نزد یزدان پایه نیافتن است و از شمار خر و گاو و دیو درنده شدن است ازیرا که سیرتی که از دل می خیزد ناتوانی است و نخواستن هوش و دانش و پرستش او به این سیرت اگر خشمناکی بر مرد افزون است آن سیرت سگی است و اگر هوس خورد و خواب و تن آسایی افزون است آن سیرت خری است و اگر فریب و جادوگری بر مرد افزون است آن سیرت دیو مردار است اینها را بگذار و سیرت فرشته بگزین و به هوش افزای و راه دانش و پرستش و بردباری پیش گیر تا آنها نشوی و این شوی. «اسپهبد سه سیرت دارد خرد و خشم که به زبان هوشنگ درندگی این است و خوی خر و از این سه دو از اهرمن است و یکی از یزدان» ، از اسفهبد اینجا **جان آدمی** خواسته است می گوید که هر روان را سه سیرت است ، بهی و خرد و اندیشه نمودن به هر کار و آنچه خوب بود آن را گزین کردن و آنچه بد بود آن را پس پشت انداختن و این سیرت است که از روان می خیزد خداوندا به بزرگی روان هوشمندان مرا به این اندیشه پاینده دار و پرده آلایش از پیش چشم من بردار و مرا به خود بازگردان ، دوم درندگی و برخواستن[1] به نیست گردانیدن آنچه خواهش دل نیست و غوغا نمودن و جنگ کردن و ستم به مردم رسانیدن و افزونی خواستن و مانند آن و آن سیرت روان است اما از دل می خیزد ، سیم خوی خر دوست داشتن خوردن و خفتن و به زنان نزدیکی کردن و مانند آن و همین هم سیرت جان است اما از جگر بر می خیزد و گفته که دو از اهرمن است و یکی از یزدان خواست در این سخن به دو چیز است یکی آنکه دوسیرت که خوی خر است و درندگی که سیرت نهاد توست که دیو هم برخی در اندیشه بدی رسانیدن اند به مردم و برخی بی کار و مردارند که راه به یزدان

۱- برخواستن و نیست گردانیدن آنچه خواهش دل نیست یعنی اقدام کردن در تباهی کارهای نیک. ل

ونخست و انجام خود ندارند و یک سیرت که همه خرد است از سیرت یزدان است و دوم آنکه دو سیرت از **اهرمن** است ازیرا که اوست که **پرده** به روشن روان می اندازد و دل را از جای می برد و آنکه آن دو سیرت از مردم پیدا می شود و یک سیرت از یزدان است و اوست آنکه رهنمای خردمندان است. «جانور که مرد برخی نه جانی داره چنانچه فریدون گفته نماند و برخی جان داره که می ماند و نیکبخت و بدبخت اینه نه آن» ، جانور دوگونه است یکی آنکه کالبدی دارد و جان پست ناتوان مانند شپش وکک و دوم آنکه کالبدی دارد و جان با توان و نزد فریدون جانور نخست که مُرد جان او هم می میرد و از او چیزی نمی ماند و شایان پایندگی در بود ندارد ، هوشنگ در یک نامه این را درست دانسته اما در نامه دیگر می گوید که شاید که آن جان به مانند هیکل خود به هیکلی دیگر جا یابد که خواست یزدان بر آن باشد و جانور که مُرد به اندیشه همه شایان پایندگی است در بود و آن جان یا نیکبخت است که مایه نیکبختی که دانش و پرستش است دارد و بدبخت که پایه بدبختی و سیرت و دیوی و خوی خر دارد. «به اندیشه فریدون روان از کالبد بیرون آید تا به جای آتش برسد از خواست بالایی نکاهد و چون به آتش رسید و بیرون شدن نیافت از ناپاکی گوهر و تیرگی واکرده و آنکه به خواست یزدان یا به کالبد دیگر آدمی یا به جز آدمی در رود و یا همچنین خود را به چیزی وابنده و استاده باشد یا در رفتار بود تا چون خواست ایزد یاور اوگردد یا به راه یا به کالبدی در آیه»، **این سخن** فریدون در سرانجام کار روان است پس از مردن آدمی و او می فرماید آدمی که مُرد و روان او از کالبد بیرون رفت تا به **جای آتش** که زیر ایوان ماه است از خواست بالا رفتن نمی کاهد و خواهان آن است که از این سرا بیرون رود و پایه بلند بیابد و چون به آتش رسید اگر گوهر او پاک است از آلایش و تیرگی و مرداری آن روان به آتش نمی سوزد و آن فرشته است و یا همچو فرشته و اگر گوهر

او ناپاک است و تیرگی دارد که از کالبد آمیخته از خاک و باد و آب و آتش خواسته است آن آتش او را می سوزاند و نمی یارد که به آتش در رود و بگذرد و چون از آتش بیرون شدن نداره هرآینه واگردد و روی به زمین آرد آنگه که به زمین آمد اگر شایان آن است که به تن آدمی در رود یا جانوری دیگر و خواست یزدان بر این باشد باز آدمی می شود یا جانور دیگر و اگر شایان آن نیست یا به چیزی خود را وا می بندد و مانند دیو که یک گونه وابستگی به **تن** پیدا کند و او را **بدآموزی** می کند ومانند روان پری که به کنارهای آب و سبزها خود را وا می بندد و آنجاست و یا به چیزی خود را وا نمی بندد و در رفتار باشد به جاهای پاک و باغ ها و سبزهای گیتی تا چون خواست یزدان یاری کند یا برود از این گود خاک و باد و آب و آتش یا کالبدی دیگر از کالبد آدمی و یا جانور درآید. «به اندیشه او چون روان به آتش رسد و از پاکی گوهر نسوزد و بالا رود و اگر به همه سیرت **خرد** داشته باشد آن فرشته است و اگر نه همچو فرشته تا آنگاه که **فرشته** شود».

**باز** فریدون می گوید که روان پاک چون به آتش رسید آتش او را نمی سوزد که تیرگی این چهارگوهر در او نیست تا بسوزاند و بالا میرود و در جاهای چرخ و ایوان های ستاره جا می گیرد و آن روان اگر به دانش و هشیاری نابودی ندارد و سیرت فرشته دارد فرشته ایست و اگر در چیزی از روی دانش نابودی دارد همچو فرشته است تا آنگاه که از یزدان و فرشتگان همه دانش بیاموزد و فرشته شود، «و **من** ایدون گمانم که چگونگی این نباشد که جان اینجایی نیه و به آتش کار نداشته باشد و جان اگر در هنگام وابستگی پاک شد و راز این دو گیتی یافت دیگر به این کیهان وابستگی نداره و نگران گیتی ایزده تا آنگاه که **سیرت** فرشته پیدا **کند** و فرشته شود و اگر در این هنگام **پاک** نشد و به این گیتی وابستگی داره می گردد و از پیوند به پیوندی دیگر وکار همانه که فریدون گفته»،چون دانش چگونگی آن سرای

چیزی است که جز خردمند در آن استواری چنانکه باید ندارد و براهیم سخنی که فریدون دانسته بوده است ، نخست گفت :کنون راه خود را می نماید و می گوید که جان اینجایی نیست و جای او بالای آتش است و او را به آتش کار نیست و کار آن سرای بدین گونه است که اگر جان بدین هنگام که **وابستگی** به تن دارد و به همه دانش این سرا راه یافت و او را به این کیهان وابستگی نیست که چیزی نمانده که ندانسته باشد آن جان رو به این کیهان ندارد و آنکه نگران گیتی بالا و ایوان ایزد است تا آنچه نداند ، بداند و سیرت فرشته شود و اگر جان در هنگام وابستگی پاک نشد و به تیرگی و نادانی گرفتار است و می خواهد که چیزهای این کیهان باز او را باشد ندانسته و به او نرسیده است که آنچه خواهش دل به آن است و او پیرو آن همه بدو زیان است و خود را از وابستگی به آن رهایی باید داد و این جان به این کیهان وابستگی داره روی به ایوان ایزد نمی تواند کرد و از وابستگی تنی به تنی دیگر و چیزی به چیزی دیگر به آن مانند که آفریدون گفته است یاد کرده. «میدان که این کیهان که شیب چرخه جائی است که تاریکه و آنچه در ویه و سود و زیان وی نگریستن خردمند هوشمند را سزاوار نیه پس هنگامی را که وابسته تنی دانستنی را بدان و روی از این کیهان بگردان و خود را به ایوان ایزد رسان و این پندی است روان را تا آگاه شود و به این کیهان وابستگی نداشته باشد»، می گوید که این کیهان جای تاریک است و اگر باور نداری نگاهی بکن که اگر پرتور روشنی ستارها بر زمین نیفتد و هوا و زمین را روشن نگرداند این کیهان پیوسته همچون شب است و آنچه سود و زیان این چیز اندکی است زیرا که سود این کیهان همان سود است که دل می خواهد و زیان همان زیان و آنچه دل می جوید چنانچه گفته شد ، بزرگی است و **خواسته** بسیار و فرزندان وگیرم که تو پادشاه روی زمینی سرانجام کار هم **مرگ** است و هنگامی را که پادشاهی دارد هر **روزه در صـــد بلاست** و ایشان را

اندیشه به آنکه آسایش گدا بیش از آسایش شاه است از آن رو که گدا اندوه یافت نانی دارد و شاه اندوه راست داری کار کیهان و خواسته هرچند بیشتر پیوند دل به او بیشتر و آسایش کمتر و فرزند هرچند بیشتر نیازمندی بیشتر و آرام جان به اندیشه راست داری کار ایشان کمتر و آنگاه که این همه تو را بود پیداست که چند هنگام خواهد بود و به گور نخواهی برد و میل دل که به این چیزها است به راهنمونی اهرمن است و اهرمن جویای آن است که او هم همچو او پلید و مردار بود و می آید و به فریب دل را از پیروی جان دور می گرداند و تیره می سازد و خیال چندی در سر او می اندازد که همه بیهوده و زبان بود و آنگاه که جان گمراه شد آموزش دل نمی تواند کرد و او را به راه راست نمی تواند آوردن و دل از آن گمراه تر است پس دانش و پرستش از آن دور می شود و خواست اهرمن همین است و بر آدمی است که او را بداند و از راه او که راه خدا نیست خود را برهاند و به افسون نام های خدا بر زبان آورده و روی به خدا کرده یا نزد یزدان به پای ایستاده نگریستن ایوان ایزد یا به اندیشه نوشت های مردم و یافت اندیشه درست از نادرست یا نزد دانایان رفتن و از ایشان چیزها آموختن و مانند آن. «اهرمن آدمی سه چیزه ، عفریت و آدم دیو خوی و دیو پندار و از این هرسه دوری کردن ناچاره».

**می گوید** که آنچه رهزن مرد داناست سه چیز است یکی **عفریت** است و آن دیوی است که نخستا روان آدم بوده و در هنگام وابستگی به تن جز بدی نیاموخته و در وی جز نیرنگ و افسون و فریب چیزی دیگر نیست و آنچه در دل ها می اندازد همین چیزهاست و این دیو بدترین دیوان گیتی است که سرگردان گود خاک و باد وآب وآتش است و لشگر بسیار دارد و سرداران لشگر او روان های پلیدندکه نیرنگ و جادوگری ازدیگران بیشتر دانند ، ایشان شب و روز درآن اندیشه آدمی را گمراه کنند و ابراهیم در زند نوشته که لشگر اوتنها روان پلید نیست آدمی که سیرت

او دارد هم از لشگر اوست و جدایی به این که این در تن است و آن بی تن و هردو مردارند و این سخن هم به آن گویاست دوم آدم دیو خوی که جز تن آسانی نخواهد و در اندیشه او جز خستن و آزردن دل نیست نزد دانا که دانست آنچه گوید هم از آن چیز است که در اندیشه اوست و آن را گوش کردن زیان جان که مبادا گمراه شود و زیان دل که مبادا از پیروی جان سرباز زند و سیوم دیو گمان و اندیشه بد است که در سر آدمی است که آدمی تا گاهی که آن اندیشه را خود دور نگرداند به راه خدا نمی تواند آمد و بر داناست که آن عفریت را به آن نمود که یاد کرده شد از خود دور گرداند و آدم دیوخوی را با این گروه نشستن دور دارد و با خردمندان نشیند نه با اهرمنان و دیو پندار را از خود دور کردن گفته اند از همه دشوارتر است زیرا که آدمی که پیرو دیوخیال است چیزی را درست و بی گمان می داند که آنچه می باشد وتا گاهی که این اندیشه در اوست اندیشه دیگر درسر راه نمی یابد و جایی که بد آرام گرفته باشد نیکی در آنجا نمی تواند آمد و آرام گرفت پس راه دور کردن دیو خیال کار سرسری نیست وآنچه او را میراند گفته اند نماز است و نگریستن کتاب دانایان و **نشستن** با ایشان و جستن مایه اندیشه نیک و اندیشه بدو.

پس از او **ورزشِ** [1]سُخن دُرست و پرستش خدا کردن و نیک از بد جدا ،کردن خواست ایزد به آن می شود که آن اندیشه بد از سر او برود و به راه خدا در آید دیو از او برمد و دور شود و انجام زوره بدین سخن است. «که آنچه نمودم راه **خداست** بر همه کس خواه تنها بنده خدا بود ، خواه بندهٔ پادشاه که دیو رهزن هر دو گروهه و یزدان **یاور**خردمند هر دو و تو که پادشاه هندی در پادشاهی خود این هر دو راه داری بیندیش و راه **نیک** را از راه بد بدان و **دادگر** باش نه ستمگر بی دانش بی پرستش یزدان و گاهی که خواهی این سخن ها را چنانکه باید بدانی روی به زند

---

۱- ورزش = ریاضت و سلوک

آور وآن را بیاب و در دریافت آن بشتاب آفریدگارما را راه راست بنمایه و بند دیو از جان و دل ما بگشایه».

زردشت می گوید :

**که آنچه** در این روز نوشته ام **راه خداست** و همه کس را سودمند است خواه آن کس که در **آتشکده** خداپرست بود و خواه بنده پادشاه و خواه **دهقان** بود مانند آن ازیرا که خداپرست را در راه خدا **رهزن** دیو است و دیگران را هم رهزن دیو و مردم که بد سیرت و دیو خوی دارند از چیزی چند دارند که در **سر** ایشان دیو خیال یا آدم دیو سیرت یا عفریت انداخته است و ستم و نافرمانی و نادانی که ورزند از این هر سه است و مردم **پاک** سیرت است و خوش خویی که دارند از **روشنایی** است که از **یزدان** به **دل** و **جان** ایشان می تابد از این **بردباری** دارند و ستم به مردم نمی کنند و دانش و پرستش **می ورزند** و فرمان مهتر خود را دارند.

و می گویند که **زردشت** هیچ کس را از پادشاهان به سیرت یاد نکرده بوده است و نزد هرکس از پادشاهان روم و عرب و چین و هند و سند و تبت و خاور و باختر چیزی می نوشته سرانجام همین می نوشته که تو که پادشاه آنجایی **چنین کن** و به شاه هند می گوید :

که پادشاه را در پادشاهی این دو راه است ازیرا که اگر خردمند و خداپرست بود راه **دادگری** و **مهربانی** و بازیردستان **نوازش** و **پوزش** و **بخشش** پیش می گیرد و این نیک است واگر نادان و دیو سیرت بود ستم و کم مهری با زیردستان از ایشان به زور چیزها بستاندن و کارها کردن که در هیچ هنگام نبوده است و کم بخشش و از **سرخشم** نگاه کردن و مانند این پیش می گیرد و این **راه بد** است به درستی یافت روزه [زوره] چون در **زند** است مرد تا زند را نمی بیند این زوره چنانکه هست نمی داند شاه هند را نمودکه این را بجوی و بدان و **نیک باش** و مباش از بدان و آن

که از **یزدان رهنمایی** خواستن در کم و کاست و **بند دیو** که **فریب** و **نیرنگ** اوست از جان و دل برداشتن و آن مردار و پلید را به جان و دل **نگماشتن** .

تمت بید الاحقر و العبد الافقر العاصی
عبدالرحیم شیرازی غفر الله ذنبه
فـی سنه ۱۲۹۵هجری و
سنه ۱۲۴۷ یزدجردی
فارسی

---

۱- زوره تبدیل سوره است بلکه به عکس و در زبان پارسی زا و سین به یکدیگر مبدل می شوند مانند ایاز و ایاس و اینکه می گویند این زوره در زند است یعنی این فقره سخن که اشاره شد در کتاب زند آمده باید بدان رجوع گردد و در لغت عربی آمده که سوره شرف و منزلت و پاره از قرآن و این دو لفظ قریب اند بلکه متحدند والله اعلم.

## خاتمه کتاب مستطاب
## آیینه هوشنگ

**مخفی مباد**که در رساله **اول** این نامه موسوم به خویشتاب دلایل **اثبات** ذات واجب الوجود است که خردمند بداند که این هستی را خالق و صانعی باید و آن خداوند جل[1]جلاله یکتا و بی همتا و در همه جا و به همه حال حاضر و ناظر و بود و هست و خواهد بود(اذ هو صرف الوجود انیّته مهیّته) ، (اذ هوالنور.... بهوالله نورالسموات و الارض و عنت الوجوه للحی القیوم) **عقول** و **افهام** از درک کنه آن **ذات** پاک قاصر زیرا که آفریدگار همه است (الا یعلم من خلق و هو الطیف الخبیر[2]) و هرکه آگاه گشت[3] از هستیش از ضلالت رست و به سلامت پیوست و اندر جهان شادمانی یافت(الا بذکر الله تطمئن القلوب).

*اقرار می کند دو جهان بر یگانگیش    یکتا و پشت عالمیان بر درش دوتا*

**دومین** رساله زردست افشار **راه آموزش** است مـر مردم را بـه شناخت فرگـوهر

---

۱- فهو الواجب الحق و الوجود المطلق الذی لایشوبه عموم و لا تعدد و لا انقسام اذ کلما وجوده هذا الوجود فرضاً لایمکن أن یکون بینه و بین شئ آخر له هذا الوجود فرضاً مباینه اصلاً و تغایراً فلایکون اثنان بل یکون هناک ذات واحده و وجود واحد کما اشار الیه صاحب التلویحات بقوله صرف الوجود الذی لا أتم منه کل ما فرضته ثانیاً فاذا نظرت فهو اذ لا میز فی صرف شیی فوجوب وجوده الذی هو ذاته بذاته یدل علی وحدته کمافی التنزیل شهد الله انه لا اله الا هو و علی موجودیه الممکنات به کما فی قوله تعالی او لم یکف بربک انه بکل شئ شهید. اسفار.ل

۲- سورهٔ ملک آیه ۱۴

۳- این آگاهی به قدر نیروی مشاهدات نه در خور جمال مشهود و ان الملأ الاعلی یطلبونه کما انتم تتطلبونه آنچه مشاهده شود به قدر افاضه او است نه آنچه او بر اوست شیخ شبستری فرمود :

*جزو را نیست تاب نور آن روی    برو از بهر او چشم دگر جوی*

و حکیم سنایی فرموده : *خلق را ذات چون نماید او    به کدام آینه در آید او* .ل

خرد که مهین پیامبر و از همه احسان و بخشایش یزدان بهتر و از تمام موجودات علوی و سفلی فاضل و برتر بود و معرفت پیمبران که به فرمان یزدان و تقاضای زمین و زمان ظهورکرده اند(چنانکه شیخ اشراق فرموده من الله مشرقها و الی الله مغربها)که به جای فرزند نخستین خرد بوده اند و به معاونت آن جهانیان را از گمراهی رهانیده اند و آنکه به متابعت آن برگزیدگان یزدان رفتار کند از رنج دو گیتی آزاد ماند.

*یا حقیقت رنج دور بودن نیکی است / آنکه به نیکی پیوست البته از رنج رست*

*عقل را او گزیده فرزند است    روح را هم یگانه دلبند است*

*فیض اول بود ز عالم جود    برترین نسخه سواد وجود*

*آفرینش از او تمام شده    آدمی زان بلند نام شده* [1]

**سیمین** رساله زاینده رود ، معرفت بقای ارواح انسانی است که از بدو ازل الآزال به فرّ فرمان آفریدگار هستی یافته و خلعت وجود پوشیده و تا ابد الآباد خواهد بود (اشاره به کینونیت عقلی نفوس است) و نیست و نابود نگردد پس لازم است مادام بودن روح در این تن آن را به فرمان خرد بر این پیام برداشتن تا اندر دشت سرگردانی نماند و باز به وطن خود باز رسد( للبراهین القاطعه القائمه علی بقائها).

*هر بد که می کنی تو مپندار کان بدی    گردون فرو گذارد و دوران رها کند*

*قرض است فعل های بدت پیش روزگار    در هر کدام دور که خواهد ادا کند*

---

۱- بکم فتح الله و بکم یختم ففی الهبوط صار فیضه تعالی عقلا ثم نفس ثم مثالاً ثم طبعا ثم جسما ثم هیولی و فی العروج اکتسبت الهیولی اولا حله الصور الجسمیه ثم تزیّنت بحلی الطبایع البسیطه ثم صارت مرکباً ناقصاً ثم مرکبا تاماً معدنیا ثم نباتا حسنا ثم نفسا حساسه ثم عقلا هیولائیا ثم عقلا بالملکه ثم عقلا بالفعل ثم عقلا مستفادا الی ماشاالله فح یتم دائره الوجود و ینتهی سلسله الخیره الجود فابتداء الوجود من العقل و اشهی الی العقل کما یدرکم تعودون ، دو سر خط حلقه هستی به حقیقت به هم تو پیوستی. ل

**چهارمین** رساله زوره باستان در معرفت مبدأ و معاد و زمان و جهان و جهانیان و تمام آفریدگان و شناخت راه نیک از بد و تفاوت بختیاری و نابکاری و فرق راستی ازکاستی و حق از باطل و **هدایت** به طریق ایزد سبحانه و تعالی صیقل آیینه دل از ضلال روشنی افزای قلب اهل حال پیداست که هرچه صورت هستی گرفته و خلعت وجود یافته از پاک یزدان بی نیاز(و ان من شئ الا عندنا خزائنه)[1]راستی پسند و بازگشت همه هم[2]سوی اوست اگر کسی پرسد که چون بازگشت همه به خداوند باشد پس فرق مابین نیک و بد و قبول و ردّ و مومن وکافر و رسا و قاصر چه بود در جواب آن مثلی محسوس گوئیم تا رفع شبه و ارشاد العوام گردد زیرا که عارفان حقیقی و سالکان آمیغی[3] و دانشوران هر ملت و مملکت به فر نور یزدان یعنی عقل و یاوری علم دانسته اند و این معانی نزد ایشان اوضح واضحات باشد پس این اظهار محض آگاهی عوام است چون حضرت آفریدگار حکیم به قدرت و حکمت کامله عوالم علوی و سفلی را کارخانه غیبی آفریده پس به کارخانه ظاهری مثل آریم که هرکس کارخانه ابریشم تابی دیده باشد داند که از حرکت دادن و گردانیدن یک چرخ معین چرخ های معین متعدد از بزرگ و کوچک در بالا و پست و راست و چپ به حرکت می آید ، از هر چرخی نوعی مخصوص از ابریشم بد و خوب زشت و زیبا حاصل می شود و آن کس که کارخانه بخار دیده باشد داند که به قوه بخار بسیار چرخ به انواع و اقسام اندر حرکت آمده هر قسم اسباب که صاحبکار بخواهد

---

۱ ـ سوره حجر آیه ۲۱

۲- بیده ملکوت کل شئ والیه ترجعون و این مطلب تفصیلی به همین دوفرد و چند آیت ازکتاب الهی کفایت می شود

*نه حق با هریکی خطی و قسمی است      معاد و مبدأ هریک ز اسمی است*

*بدان اسمند در موجودات قائم      وزآن اسمند در تسبیح دائم*

لکن این القهار من الغفار من یعمل مثقال ذره خیراً یره و من یعمل مثقال ذره شراً یره و اردف بقوله تبارک و تعالی یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفدا قوله تعالی و نسوق المجرمین الی جهنم وردا. ل

۳- آمیغی = حقیقی

ساخته و پرداخته می گردد از توپ و تفنگ حتی سوزن و پارچه ها از مخمل و ماهوت حتی متقال و ریسمان ها از طناب حتی خیاطه و تفصیل برپای کردن آن کارخانه این است که نخست کوره به جهت آتش افروخته در آن ساخته بر زبر آن دیگ بزرگی نصب نمایند ، دویم پس آن دیگ را از آب مملو نموده در زیر آن آتش افروزند تا آن آب بجوشد و از جوشش و حرارت آن بخار برخیزد ، سیّم و هم بر آن دیگ لوله مطولی وصل کرده و آخر آن لوله را به چرخی پیوند سازند تا از قوه بخار آب دیگ آن چرخ با سرعتی تمام و حدتی مالا کلام به گردش آید که اگر کسی در برابر آن ایستد نتواند دانست که آن چرخ در گردش است چهارم پس میلی مطول بدان چرخ وصل کنند که به قوه آن چرخ حرکت کند پنجم پس بدان میل بندها از چرم به فاصله معین آویزند و هر بند را به چرخ معینی دیگر بندند تا آن را بگرداند ششم و هر قسم مصالح از فلزات و احجار و پشم و پنبه و جز آن که لازم است در آنجا مهیا باشد و بر هر چرخ استادی گماشته و مطالح لازمه آن چرخ را بدو سپرده هفتم و ایشان به فرمان و میل صاحب کار به قوه آن چرخ اسباب ها تهیه و تعبیه کرده و در هنگام معین تحویل دهند بدین ترتیب پیدا شده که مایه پیدایی همه این اشیاء معینه از آن بخار باشد و در این شبه باقی نیست و در این اثبات و دلایل لازم نه **اکنون**[1]بدین نمودار پیدایی هستی کل را نیز دریابیم و بدان پی بریم و گوییم حکیم علی الاطلاق با کمال قدرت خود تمام موجودات را مانند کارخانه غیبی به عرصهٔ ظهور و بروز آورده و از بحر رحمت خویش هستی بخشیده که اندر آغاز بی آغازی از جوشش بحر بخشش پاک یزدان نخستین هامون پدید شد که آن

---

۱- اشاره به مجالی خمسه و مراتب ستّه است عالم الاهوت و هو مرتبه لاسماء و الصفات، عالم الجبروت و هو مرتبه العقل النوریه، عالم الملکوت الاعلی و هو مرتبه النفوس القدسیه الکلیه،عالم الملکوت الاسفل و هو مرتبه المثل المعلقه، عالم الملک و هو مرتبه الاجسام المادیه و باضافه المرتبه الاحدیه صارت المراتب ... .ل

را زوره باستان ایوان با سایه یزدان خوانده و آبادیان ارنگ و زرتشتیان سه دَی نامیده و حکمای عرب لاهوت[۱] و عارفان عشق حقیقی **لوح محفوظ** گفته و مقصود همه آن است که اراده جهان آفرین بدان مکان **متعلق** گرفت بعضی آن را عرضه اعلا و سبب اول و بنای نخست و طرح هستی مطلق و نقشه هستی کل شمرده و **اسماء الله** که از حد و حصر بیرون و افزون است از آن **هفت** را **برتر** از همه دانسته اند که نخستین آن هفت حی[۲] و آن عبارت از این حضرت است[۳] در دویم بار از حرارت نورالانوار و جوش[جوشش] دریای بی پایان رحمتش جهان **امشاسپندان** آشکار آمد یعنی **ملائکه مقرب** درگاه **اله**که **برترین** آن را **خرد نخست** یا بهمن امشاسفند یا عقل اول و **عقل کل** گویند و آبادیان آن مکان را سرنگ و حکمای عرب جبروت شمارند و در معرفت خرد نخست موبد افراسیاب فرماید :

*ذاتی که بگفتش ایزد پاک        لولاک لما خلقت الافلاک*

پس در سیم کرت[۴] مانند چرخ بزرگ اول کارخانه جهان روان یعنی **عالم ارواح** از پرتو عقل کل با خرد نخست آشکارا گشت که مازدیسنان اردیبهشت امشاسفند و آبادیان لارنگ و دومین خرد یعنی عقل دوم خوانند و در عرف حکمای عرب عالم ملکوت شمارند(که آن کروثمان است)و پس در چهارم بار مانند میل مطول شهریور امشاسفند از پرتو دومین خرد خلعت هستی یافته که آبادیان پرنگ و عقل سیم خوانند و به زعم فارسیان چنیود پل و **صراط** آنجاست که در زیرآن ستر[۵]پایه بهشت است و اعراب آن حد را اجرام علوی نام کرده اند پس در پنجم نور و مانند بند و

---

۱- عالم لاهوت که همان فیض مقدس در زبان شرع حقیقت محمدیه نامند.(ه.ش)

۲- ائمه الاسماء و هی الحی العلیم القدیر السمیع البصیر المتکلم و امام الائمه هوالله اسم الذت است. ل

۳- حی = در میان متصوفه و عده ایی از سلاک راه حق که مجاز به ذکر خفی می شوند الحی توسط استاد با انگشت در سینهٔ وی منقوش شده به ذکر می پردازد این ذکر به ذکر حیات یا ذات مشهور است .(ه.ش)

۴- کرت= مرتبه و دفعه

۵- ستر = پرده

چرخ های متعدد و سفندارمزد امشاسفند از سومین خرد آشکارا گشت که آن مکان را آبادیان رنگ خوانند و آن کرات کل کواکب نیر و مستنیر[۱]است من جمله این کره زمین است که ما در او اندریم پس در ششم بار مانند مصالح خورداد امشاسفند که عالم عناصراست از **پرتو اسفندارمزد** امشاسفند هستی یافت که از آن **موالید ثلاث**[۲]صورت بست وآن را آبادیان آخشیجستان خوانند پس در هفتم بار مانند اسباب موالید ثلاث پدیدار آید کش امرداد امشاسفند و آبادیان سه پور نامند این است ترتیب خلقت جهان و جهانیان اگر کسی باز پرسد که بدین قسم آفریدن در چند مدت بوده گوییم به مفاد آیه کریمه **کُن فَیَکُن**[۳] خداوند مهربان اراده آفرینش کرد و شد و در آن طول ایام لازم نبود چنانکه خمپاره پر کرده در حال آتش گذاردن خالی شده به پایین و بالا و چپ و راست و دور و نزدیک پراکنده می شود یا مانند **برقی** که در شب تار جستن کند فی الحال تمام دشت و دریا و جز آن روشن گردد و یا مثال گشودن چشم است و دیدن فضای عالم و مافیها اراده حق سبحانه و تعالی اقتضا فرمود و چنانکه خواست شد پس باید دانست که به جز ذات پاک آفریدگار که **یگانه** و **بی همتاست** تمام کاینات مخلوق و آفریدگان اویند و نیست چیزی که از خلقت او بیرون باشد زیرا که سیاه رویی امکان ذاتی ایشان[۴]است شیخ شبستری فرمود : *سیه رویی زممکن در دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم*

---

۱- مستنیر = طالب روشنایی ۲- موالید ثلاثه = حیوانی ، نباتی ، جمادی ۳ـ سوره بقره آیه ۱۱۷

۴- مکان جای جسم است و زمان مقدار حرکت آن آنجا که جسم نباشد زمان و مکان چه باشد اجسام آخرین تنزلات وجود است پس فواعل اجسام و فعل ایشان لافی زمان باشد و ما امرنا الا واحده کلمح البصر او هو اقرب. حکیم سنایی فرموده :

*در ازل بسته کی بود عملش یک غلام است خانه زاد ازلش*
*از ابد دور دار از وهم و گمان که ابد از ازل گرفت نشان*
*کی مکان باشدش ز بیش و ز کم که مکان خود مکان ندارد هم*
*با مکان آفرین مکان چه کند آسمان گر خود آسمان چه کند . ل*

چون به جهت مبدأ خلقت مثلی محسوس عرض شد بدان موجب به جهت معاد آفریدگان نیز مثلی گفته آید تا واضح گردد که همگان را بازگشت به سوی اوست جل جلاله و عم نواله و آن این است که دریای محیط واقع بر این کره زمین دو ثلث بلکه سه ربع از زمین را فرا گرفته و پوشیده و همچنین چندین بحار و دریای متفرق و مانند دریای هند و چین و عمان و آتلان تیک و دریای سیاه و سبز و سرخ و زرد و غیره هست و هم چندین خلیج و بوغازها چون خلیج فارس و بوغاز اسلامبول باشد که منبع و مبدأ تمام آب های این دریاها و خلیج و بوغازهای مشرق از دریای محیط بود که دراین شبه نیست و هنگامی که نور ماه بر دریاهای محیط اثر کند در آن جزر و مد به هم رسد و آب بحر به حرکت آید و از آن بخاری متصاعد گردد و همچنان برود تا به زمهریر رسد و از بخار باران و برف و تگرگ و یخچه و نژم گشته بر زمین فرو ریزد پس مبدأ آب آنها از محیط باشد و حال نموده آید که معادآن نیز چگونه به سوی آن باشد و بدان پیوندد و **نخست** آب هایی که از کوه و دشت ها فراهم شده در رودخانه ها می افتد چندین مملکت را سیراب کرده و تازگی بخشیده و آخر به یکی از آن خلیج یا دریاها می رود که در آنجا آلایش ها که از خاك و خاشاك در آن بود برجای مانده و آب پاکیزه با محیط پیوندد پس محیط را به مثل ایوان یزدان که نورالانوار و دریای بی پایان است گیریم و سایر بحار را عوالم فرشتگان دانیم و خلیج و بوغازها را جهان روان یعنی عوالم ارواح و بهشت برین خوانیم و نور ماه را جذاباتِ **لطف رحمن** و جزر و مد را بقا و فنا و هست و نیست پنداریم و متصاعد شدن بخار را به وارد شدن ارواح از عالم علوی در این ابدان سفلی و باریدن برف و باران و تگرگ و غیره توالد و تناسل و تولید و تولد موالید ثلاث قیاس کنیم و جاری شدن آب رودخانه و آبادکردن مملکت ها و باز پیوسته شدنش را به محیط مثل کنیم و بزرگواران و انبیا و رسل و سلاطین عادل که از**فیض**

ایشان سایر مخلوق یزدان **مستفیض** و بهره یاب و آسوده و شاد باشند وخودشان هم پس از گذاردن آخشیجی بدن **باز** به **درگاه** حق سبحانه و تعالی یا ایوان یزدان یا عوالم فرشتگان یا به کروثمان(یعنی **بهشت**) برین رسند و **دویم** هرچه از آن به زمین فرو رود آخر به مرکز خود رسد ولی نه به سهولت و آسانی آب رود بلکه به چندین واسطه به دریای کوچک و خلیج ها ملحق شده و زیادتر از آن نخواهد رفت و آن مشابه احوال مردمان دین پرور(یعنی کثیر العلم و تأله)و دانشوران نیکوکار و راست گفتار و درست کردار است که پس از **تکمیل روح** به واسطه عبادت و ریاضت و سخاوت به بهشت برین با عوالم فرشتگان خواهند رسید ، **سیم** آب هایی که در غدیر و گودال ها می ماند پس از مدت های دراز وسایل بسیار و زحمات زیاد به یخچال ها خواهد رسید و از آن برتر نتواند شد یا باز از تابش آفتاب بخار گردد و به هوا رود و آن تشبیه است به احوال مردمان دانا و دین دار(یعنی قلیل العلم و کثیر التأله) و عادل که پس از مرگ به بهشت برین رسند یا تناسخ کنند .

**چهارم** آب هایی که بدون جهت صرف شده بر زمین ریزند که از آن کس و چیزی را بهره و نصیبی نبود و به هدر رود آن نیز مایل به معاودت به جانب مرکز خود است ولی آخر داخل قنات و چشمه و چاها خواهد شد آن مشابه احوال مردمان بی دانش نیکوکردار است که مادام العمر به لابدی یا به تقلید مقید به دینی باشند که پس از گذاردن آخشیجی بدن به همبستگان رسند که در آنجا رنج و صدمت نیابند ولی از خوشی و لذت بهشت روحانی نیز بی بهره باشند.

**پنجم** آب هایی که از آن خاشاک و درختان بی بار و ثمر تربیت می شود و به عمل می آید آن نیز امید بازگشت به مبدأ دارد ولی از آنها جدا نتواند شد تا سوخته شود و آن احوال کسانی باشد که به هوا و هوس و شهوت و غضب و لهو و لعب و در تحصیل **مال دنیا** گرفتار گشتند پس از مردن بجایی که **خواهند** نرسید که مانند

حیوان سر بریده یا ماهی دور از آب در آفتاب گرم طپان باشند و چاره اندر دست نه لاعلاج مدام اندر ندامت و پشیمانی گرفتار و بی کار و بی تاب و توان باشند و تا رستاخیز یعنی قیامت رستگاری و شادکامی نخواهند دید.

**ششم** آب هایی که در کویر و شوره زارها و باطلاق گِرد شود بلکه نه اندر زمین و نه کس را از آن بهره باشد از آن حشرات الارض پدیدار و راه خلق از آن مسدود گردد پس از زمانی نابود شود آن حکایت احوال مردمان بی دانش و بینش و بی دین وظالم و مردم آزار که پس از مردن و گذاشتن تن عنصری پی در پی به کالبدی دیگر در روند و گرفتار آیند که بر ایشان مانند زندان تنگ و سخت باشد تا آن هنگام که تباه شوند.

**هفتم** آب هایی که به کثافت آلوده گشته و به مکان های ناپسندیده و ناستوده افتد اگر چه آب نیز خواهان و مایل مبدأ خود است ولی از آن ناستوده و زشت جای و از آلایش و ناپاکی ها زدوده و پاک نخواهد شد و مادام اندر آن زشتی ها و پلشتی ها گرفتار و باقی باشد و رنج ها و آزارها بیند و از آن عفونت و کرم های عجیب و مضر چون مار و عقرب و غیره پدید شود و هرگز به آب پاک نرسد و حال به حال و رنگ به رنگ بگردد تا نابود شود آن مثال مردمانیست که گرفتار حرص و آز و آلوده شهوت و غضب گشته به لباس اهل دین در آمده رفتار اهریمن و دیو کنند و به قسم های دروغ مردم را فریب دهند و خوش ظاهر و بد باطن و دو زبان و دو دل باشندکه پس از مردن روح ایشان[1] در تن کرم های پلید وخشندگان[خزندگان] موذی و نابکار در آید و مدام اندر آن از کردار خود نادم و پشیمان باشد[2].

---

۱– نه زندگی خوش دارد و نه میمیرد که از عذاب خلاص شود لایموت فیها و لایحیی مانند شخصی که استخوانهایش شکسته و درهم باشد اگر چه زنده است ولی چون مرگ هزار درجه این زندگی شرف دارد این گونه مردم، نیست و نابود نمی شوند و لیکن بودنشان هزار مرتبه بدتر از نابود است .ل

۲– منظورمرحوم مانکجی از این مورد دلالت به تناسخ نزولی می باشد که در اندیشهٔ حکما مردود است. (ه.ش)

حضرت رسالت پناه صلی الله علیه و اله و سلم فرموده :
که در روز قیامت خداوند کافر را می آمرزد ولی منافق را نمی آمرزد و در کردار خود گرفتار خواهد ماند ، پاک یزدان همگان را از این مه رنج نگهدارد.
چون این بنده خاکسار و ذره بی مقدار مظلوم مسافر مانکجی درویش فانی پور لیمجی هوشنگ هاتریا کیانی بر این کتاب مستطاب مختصر مقدمه معروض داشت و موجزی خاتمه برنگاشت و خیال داشت بدان اختصار اکتفا نماید در این حال رفیقی شفیق و دوستی صدیق از در ، در آمد و بعد از ملاحظه این مختصر اظهار کرد بهتر آن است که بر این خاتمه نصایح چند به مناسبت این نامه نگارش رود که خوانندگان از آن بهره برند من نیز پسندیدم و در این قصد اندیشه ها کردم چو نیک نگریستم دانستم که به فرمایش استاد سخنوران فردوسی شادروان:

*سخن هر چه گویم همه گفته اند    بر و پنج دانش همه رفته اند*

و از آن گذشته همه عالم را هریک به اندازه و قدر خویش به فنی آراسته و به علم و هنری پیراسته دیدم و به همه حال از خود عاجزتر ندانستم که به نصیحت من محتاج بود پس بدان شدم که چیزی گویم و طریقی پویم که مرا خود به کار آید چه مشهور است :

*به غمخوارگی چون سر انگشت من    نخارد کسی در جهان پشت من*

و هم با خود اندیشه کردم که اگر خواهم نصیحتی نویسم حال من مشابه به احوال آن کس است که مردم را به نماز خواند و ترغیب و تحریص کند و خود به بطالت روزگار برد و از خواندن او بعضی اقدام نکنند و برخی ناشنیده انگارند و گروهی خود نشنوند پس به همه حال مر آن کس را سزاوار است که از مردم دست بردارد و به خود پردازد بدان موجب مرا هم وصیت و نصیحت در حق خود لازم است اینک در ضمن معانی اسم خود بدان پرداختم تا جان و قلبم از تیرگی و گمرهی مستخلص

گردد به فضل و یاوری پاک یزدان .

ای مظلوم مگر تو را صاحب نیست و دادگر و فریاد رسی نداری که خود را بدین نام خوانی اگر تو را گمان چنین بود سخت عجب است زیرا که تو را خالقی است عادل و قادر که بر درگاهش **درگاه انصاف** ، شاه و گدا **یکسان** و در حضرتش نهنگ و مور در یک مکان و اندر حال قدرت و رحمتش گرگ و میش اندر یک آبشخور آب خورند چگونه شود که داد تو به جایی نرسد ، نام مظلومی از خود بردارد و حد خود نگاه بدار و بدان که هرچه از خوب و بد بر تو گدشته و می گذرد به همه حال رحمت و **حکمت الهی** شامل احوال تو بوده و هست و معین است که خالق مهربان هریک از بندگان را به در خورد ایشان غم و شادی نصیب فرموده که در این نشأ[1] بینند و یابند و یا در صورتی که مقدر چنین بوده و آفریننده چیزی شایسته و خیر تو داند شکایت و گله از کیست و این قال و قیل از چیست و نیک و بد کدام و ظالم و مظلوم چه نام است تمام سوز و گداز بنی آدم از خود است خواست خود را مبین تا همه را خواست خود بینی :

*به داور خروشد خداوند هوش نه از دست داور برآرد خروش*

ای مظلوم تو چه دانی شاید عملی کرده و یا اراده کردن کاری داشته که این همه به مکافات آن یافته و آن عین محض **انصاف** است مگر پیمبران و بزرگان نفرمودند دنیا دار مکافات است هرچه کاشتی برداشتی و هرچه کاری بدروی پس خود را مظلوم و دیگران را ظالم خواندن ناروا و ناراست باشد و غیر از این پیداست که حضرت یزدان از شدنی ها **آگاه** است یحتمل اگر تمام مراد و مرام تو حاصل آمدی و آرزوی تو برآوردی به خود مغرور گشته به کاری پرداختی که خسران[2] دین و

---

۱- نشا = دور ، زندگی

۲- راست است (عسی ان تحبوا شیاً و هو شرٌ لکم).ل

دنیای تو اندر آن بودی و مایه پشیمانی رستاخیز تو گشتی شاید برای رفع آن ندامت و حسرت قدرت این اقتضا نمود و تو را به صدمات و زحمات هر ناکس و کس گرفتار فرمود تا متنبّه شده به گمراهی و ضلالت نیفتی و این کمال رحمت و عین رأفت و عطوفت است و در این صورت مظلوم نیستی بلکه باید خود را بلند بخت و سعید نام کنی از اینها گذشته اگر بی انصافی بدون سبب محض هوای نفس خود بر تو ستمی کرده و به حیلت و فریب اندوخته تو را برده و بر تو رنج و آزار آورده و تو را به اندوه و غم گرفتار کرده و بزرگان دولت و پیشوایان ملت که دادرسی به احوال تو و دیگران بر ایشان فرض است در رفع ظلم و ستم و احقاق حق تو غور نفرموده و به داد تو نرسیده باشند نشاید که نومید باشی و خود را مظلوم خوانی زیرا چنانکه همه انبیا و رسل و بزرگان فرموده اند و به رای العین مشاهده می شود:

*هر آنکه زاد ز مادر بایدش نوشید   ز جام مرگ می کل من علیها فان*

و بازخواست کرد از او خواهد شد و هرکس باید جواب اعمال خود گوید و در عدالت خانه آن خداوندی که شاه و غنی و گدا و فقیر باشند و به واسطه و شفیع و حامی ننگرند و از کس تعارف و پیشکش و رشوه نگیرند و نپذیرند و به قدر مویی تقصیر در سزا و جزای لازمه نکنند و در آن حال هیچکس مر ظالم و نابکاران را شفیع و یار نباشد.

*پیمبر کسی را شفاعتگر است   که بر جاده شرع او رهبر است*

پس در آنجا به عوض ضرر و زحمت شادی و راحت ها بینی و یابی با وجود این خود را مظلوم خواندن نارواست بلی اگر بدین اندیشه خود را مظلوم نامی که از هر کس هرچه دیده و هر رنج و سختی که کشیده و هر شور و تلخی که چشیده شاکی و گله مند از احدی نبوده به خالق مهربان و آفریننده جهان و جهانیان باز گذارده از او جزای هر عمل خواسته به همه حال صابر و شاکر و خاموش بوده بدانکه هر چه

تو را پیش آمده بی آگهی خدا نه و عین مصلحت و خیر تو بوده و بر آن صبر و شکر لازم در این صورت مظلومیت بجاست و خود را بدان نام خواندن روا زیرا که امیدواری به خالق مهربان داری .

*خدا داری چه غم داری مکن اندیشه در دل*

*قوی قادر دهد روزی کند آسان هر مشکل*

ای دل مظلومیت به ثبوت رسید و مقصود از آن معلوم گردید و حال برگو خود را مسافر خواندن کدام و آیا اسمی با مسمی یا بدون ملاحظه و بی معنی است و این نام واهی را شهرت خود پنداری اگر سفر کردن از هندوستان به ایران را کاری عظیم و مسافرتی بزرگ دانسته این نام بر خود نهادی غلط است چه از زمان انقراض سلطنت پارسیان تا کنون که قریب هزار و سیصد سال است همه ساله چندین هزار نفوس از پارسیان ایران به جانب چین و تاتار و روسیه و اروپا و هند و سند رفته و می روند اگر چه اکثر تابع و پیرو مذهب اسلامند چون از دین و دولت آباء و اجدادی بی بهره گشته اند از دین اسلام و غیره نیز بری شده از خون و حمیت نیاکان که پشت در پشت در عروق و اعصاب ایشان مانده متحیرانه به اطراف و اکناف عالم پراکنده و در سفر باشند پس همه آنان مسافر و چون تو باشند و تو را از ایشان امتیازی نه که خود را مسافر خوانی و اگر بدین خیال خود را مسافر می دانی که بعد از هزار و سیصد سال که دائم فارسیان از ایران مینونشان فراری بوده اند تو اول کسی بودی که هند بوم گذاشته به وطن اصلی نیاکان خود باز متوطن گشته آن نیز هنری نباشد زیرا که چنانکه گیاه در صحرا در ایام بهار بروید و در فصل تابستان بخشکد و در خزان تخم کند و آن را باد به هر جانب پراکند و زمین آن را به خود در گیرد و باز اندر بهار بروید همانطور بزرگان نیاکان تو را باد حوادث زمانه از وطن آواره ساخته و دایه **لطف پروردگار** تو را پرورش کرده و **باز** به **وطـن** رسانیده یا مانند مرغان که در

زمستان از ایران فراری شده به گرمسیرات روند و باز در تابستان خود یا اولادشان بازگردند نیاکان تو نیز چون زمستان ظلم و ستم اعراب را در ایران گسترده دیدند فرار گزیدند حال که تو از حالت عدالت این دولت ابد مدت خلد الله دوامه و بقائه آگاه گشته و مراتب عدل و انصاف و پایه معدلت و مکرمت این سایه یزدان را دانسته که اسباب آسایش جهان و جهانیان فراهم شده غنیمت شمرده به وطن مراجعت کرده دیگر خود را مسافر خواندن چه لزوم و اگر بدین حال خود را مسافر می خوانی که من جماد بودم نامی شدم و از نباتی به حیوانی رسیدم و از حیوانی خود را به انسانی کشیدم آن نیز نادرست است زیرا که تو از **نورالانوار** جدا شده و بدین کالبد تیره آمده و در این صورت رونده و در تنزل هستی نه مسافر و اگر چنان گمان کنی که از خاک ترقی کرده بدین پایه رسیده تو را نوند[1]باید خواندن نه مسافر از آن گذشته این جان به تو اختصاص ندارد عامه مردم نیز چنین باشند هرگاه بدین اندیشه خود را مسافر خوانی که گردکره زمین را پیموده باشی یعنی از یک نقطه معین زمین مثلا دارالخلافه ناصره از جانب مشرق حرکت کرده بروی تا از جانب مغرب بدان نقطه بازرسی اگر چه این قسم نکردستی با وجود این آن حالت طواف و چرخندگی است نه مسافرت چنانکه ماه به فاصله یک ماه دور زمین را طواف کند و عطارد در هشتاد و هفت روز و بیست و سه ساعت و ناهید در دویست و بیست و چهار روز و هفده ساعت و زمین در سیصد و شصت و پنج روز و شش ساعت و مریخ در ششصد و هشتاد و شش روز و بیست و سه ساعت و برجیس در چهار هزار و سیصد و سی و دو روز و دوازده ساعت و کیوان در ده هزار و هفتصد و پنجاه و نه روز و دوازده ساعت و هرسل [2]در سی و چهار هزار و هشتصد و چهل و

---

۱- نوند= تندرو

۲- هرسل= احتمال قریب به یقین منظور مصحح سیارهٔ اورانوس که بنام کاشف آن سر ویلیام هرشل نامیده شده است.

پنج روز و یک ساعت و نپچون[1] در ششصد هزار و ششصد و سی روز دور خورشید را طواف کنند و به انجام رسانند و برخی انجمن که ستارگان ثوابت نامیده می شوند نیز هریک در هر سی هزار سال دوره خود را به اتمام رسانند و قس علی هذا این همه کرده اند نه مسافر بدان موجب اگر توهم دور زمین را طواف کرده باشی ترا نیز گردنده باید گفتن و اگر خیال تو این باشد از آنجا که بیرون آمده بازخواهی رفت آن طواف است خلاصه پیداست ، هرکس از مکانی بیرون آمده رو به ترقی باشد نوند است و آنکه رو به تنزل دارد رونده است و هرکس از جایی بیرون آمده بدانجا باز گردد چرخنده و طواف کننده است ، بلی معین است هرکس از منزلی بیرون می آید و خوب و بدها را دیده بدی را ترک و نیکی را اختیار نماید یا از خوبی چشم پوشیده به بدی کوشد و علوم و هنر هرجا که بیند یکی از آنها را پسندد و از منزلت اصلی ترقی و تنزل هر دو برای او متصور است چنین کس را سیاح یعنی مسافر خوانند در این باب موبد افراسیاب می فرماید:

که تصورکنید که سایه خالق منان پادشاه زمان و عقل اول یا سبب نخست در حضرتش وزیری بی نظیر است و مخلوق تمام اولاد آن وزیرند پیداست که ایشان را محض تحصیل علوم و آداب به کتاب خواهد سپرد پس هریک ترقی نمایند ایشان را جاه و منزلت افزودن در حضرت سلطان آسان باشد و هریک ازعلم بی بهره مانند آنان را از اولادی خود رانده به مزدوری و سربازی اندازد پس ای دل روان تو از روان کل آفریده شده و به جای فرزند نخستین خرد است و تو را محض تربیت یافتن بدین عالم فرستاده اند که از هر جهت تربیت یابی پس هر قسم عمل کنی در عالم آمیغی یعنی جهان حقیقی منصب و مکان و عزت و نشان به تو رسد و در آن صورت سفر تو صحیح و لقب مسافر تو را سزاوار است موبد افراسیاب فرماید :

---

۱- نپچون= سیارهٔ نپتون

*عالم چو کتابی است پر از دانش و داد    صحاف قضا و جلد او بود معاد*

*شیرازه شریعت است و مذهب اوراق    امت همه شاگرد و پیمبر استاد*

اکنون دریافتی که مسافرت کدام و تو را ز عالم روحانی به جهانی جسمانی آوردن مقصود چیست پس در این عالم مکتب اگر تحصیل علوم حقیقی کنی و بدان عمل نمایی از پرتو آن به منزل اصلی خود خواهی بازرسیدن و اگر بدان عمل نکنی از منزلت اصلی بی بهره و نا امید شده اندر ندامت افتی.

*علم هرچند بیشتر خوانی    چون عمل در تو نیست نادانی*

بزرگ ترین علمی که در این مکتب بایدت تحصیل کردن آن است که نخست بدانی که هرچه دیده و فهمیده می شود همگی **خلقند** و **خالق** و آفریدگاران همه در ظاهر و باطن دیگر است که این یکتاست و در عقل و هوش و فکر و فهم و وهم **نگنجد**.    *خدایی که اندر خور فهم توست    به یزدان که آن بندهٔ وهم توست*

همیشه بوده و هست و خواهد بود و او را زوال نباشد قادر و حکیم است هرچه خواست کرد و هر چه خواهد کند او را مشیر و یار و حامی و مصلحت گذار نبوده نباشد .    *هرچه کرد و کند در این دو سرا    نیست کس را مجال چون و چرا*

همه جا حاضر و ناظر بود پیداست که اندر شب تار بدون معاونت نور ماه و ستاره طرف سموات چیزی دیده نشود و بی معاونت روشنی چراغ روی زمین و چیزهایی که اندر برابر نظر است مشاهده نگردد و چون چراغ روشن شود چیز در چشم جلوه گر آید بدان موجب تو قابل دیدن هیچ چیز نیستی ، قدرت است که خود را نمایان کرده و تو بینایی از خود پنداری .

*حجاب و پرده ندارد جمال دلبر من / تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز*

**ای دل** خالق منان در هرجا و هر مکان و به همه حال و هر زمان حاضر و ناظر و آشکار و ظاهر است تا فروغ ایمان بر دل کس شاید آن گوهر بی رنگ را نیارد دید.

*یار بی پرده از در و دیوار　　در تجلی است یا اولوالابصار*

دویم هردم که بر می آوری و هر قدم که بر می داری رضای خالق مهربان منظور دار و به هیچ کار که خلاف حکم الهی است اقدام مکن و چنان باش که هر وقت تو را بخواهند در رفتن حاضر باشی و معطل نمانی ای دل می بینی که پدر و مادر چون طفل به مکتب گذارند هر زمان بخواهند بدون تعطیل و تعین واسطه او را از آن مکتب توانند خارج کردن و به جای دیگر بردن حال تو همچنان است پس دایم جریده[1] باش که هنگام حرکت معطل نگردی و به چیزی نگران نمانی جریده رو که گذرگاه عافیت شکست [2]یعنی جمع کردن مال دنیا و به حسرت گذاشتن و پس وصیت کردن که به مصرف فلان خیرات رسانید یا چنین و چنان کنید برای تو سودی نخواهد بخشید .

*برگ عیشی به گور خویش فرست　　کس نیارد ز پس تو پیش فرست*

معین است چون کسی در جایی طلب دارد محض وصول آن لابد باید از خیال سفر باز ماند و اگر مقروض بود خود او را از رفتن مانع خواهند شد پس اگر کسی در زندگی مردم آزاری کرده و به حیلت و فریب مال مردم را برده آن کردار مانع وصول او به مرکز اصلی و مقصد کلی خواهد شد و به هیچ عبادت و طاعت چاره پذیر نخواهد گشت ، سیم بدان که قدرت قادر متعال چنان اقتضا فرمود که از یک چراغ چراغی دیگر روشن گشته و همچنین از اولین چراغ ، چراغ های نامتناهی اخذ ضیاء کرده پس همگی **نورالانوارند** ولی در مراتب متقاوتند که اولین چراغ برتری دارد و قس علی هذا چنانکه به فرمان پادشاه برکشوری چراغان شود در آن حین معین است روشنی همه چراغ ها از یک نور است ولی آنکه در شمع کافوری و در

---

۱- پیاله گیر که عمر عزیز بی بدل است شراب این پیاله معرفت و شهود واجب الوجود است. ل

۲- جریده= مجرد ، سبکبار

لاله بلور بود آنکه در شمع پیه و در فانوس کثیف و آنکه بر فتیله و در چراغ روغن نفط و آنکه بر فتیله علقی و در چراغ روغن گرچک است هر یک جلوه و نمایش و روشنی و نورانیت جداگانه دارد و متفاوتند بدان قسم جمیع مخلوق از یک منبع اند ولی تفاوت در مراتب و درجات است که یکی برتر و یکی فروتر ، یکی بهتر و یکی بتر[بدتر] باشد ، ای دل اکنون تو خود را دریاب که آیا از همه مخلوق افضل و اشرف و بهتر و برتری یا پس تر و زبون و اخس و ارذل معلوم است که در وسط خواهی بود زیرا که نه مانند انبیا و رسل و اولیا حبیب خدا هستی و نه مانند اشقیا و شیاطین و عفریت رانده و مطرود و به لعنت خدا گرفتاری پس نیکو بدان که تو را چه باید کردن و بدان دست اندر زن دانستنی ها آنکه بزرگان دین و دولت را مانند ملایک محافظ و پاسبان خلق خدای دانسته احترام ایشان به اندازه نگهداری و از **فر** ایشان سر نپیچی و سخنانشان را ایراد نگیری و چنان پنداری که اراده حق سبحانه و تعالی بر قلب مبارک سلطان تافته و تعلق یافته و فرمان او عین حکم یزدان است و چنـان باید کرد حضرت پیشداد بیشداد شهنشاه هوشنگ فرموده قلب سلطان آینه اراده یزدان است[۱] .

*سایه کردگار باشد شاه     شاه عادل نه شاه عادل کاه*

دیگر استاد و ولی النعم و والدین و مردمان هنرمند و دانشوران که در سال و مال و علم و هنر از تو برترند حرمت دار ایشان را که سر افرازی توست دیگر هر که از توبه سمتی کهتری دارد چه به سال و چه به مال و چه به دیگر راه آنان را محبت کردن و بر ایشان مهر ورزیدن واجب و موجب ثواب و رستگاری عقبی است .

*کند دست خدایت دست گیری     اگر بیچارگان را دست گیری*

---

۱– که هرچه خدای خواهد بر دل سلطان اثر کند و آشکارا شود تا بدان نوع به عمل آرد چه سلطان سایه یزدان است. (صح)

نسبت به هیچ یک از این دو گروه حسد و عداوت ورزیدن سزا نباشد و به راستی و درستی و بی تزویر و حیل زندگی بایدکردن چه در تمام کتب سماوی ظالم و کاذب را ملعون و طعون و مطرود و مردود درگاه اله خوانده اند و فرموده دروغ گو دشمن خدا و منافقق و مزور دایم به لعنت گرفتار بود .

*راستی موجب رضای خداست      کس ندیدم که گمشد از ره راست*

واضح است که خداوند هر وصف آگاه از جمیع اسرار و رازها و از قلوب کل عباد و مطلع است و هیچ چیز بر او پوشیده نیست .

*بر احوال نابوده علمش بصیر      بر اخبار ناگفته سمعش خبیر*

**پس** هر کس کسی را فریفتن خواهد چنان باشد که بخواهد یزدان را بفریبد پس آنکس بی شک به یگانگی و دانایی خداوند ایمان ندارد ، ای دل آمدن انسان در این نشا و ماندن برای سوداگری و فراهم کردن زاد راه و سفر است در این باب شت وخشوران وخشور سفتمان زراتشت انوشه روان به طریق حکایت مر شهنشاه زاده اسفندیار را در رمزستان خویش بدین قسم نصیحت فرموده :

گروهی از شهر خویش بیرون آمدند تامایه ها گرد آورند و به خانه بازگشته به تنعم و عیش پردازند چون به شهری که می خواستند رسیدند گروهی سیم اندوختند ، چندی به تماشای شهر و شگفتی ها که در آن شهر بود مشغول شدند و بعضی بیکار می گردیدند چون هنگام بازپسین آمد پادشاه آن قوم را گفت از این شهر بیرون روید تا گروه دیگر در آیند و همچو شما بهره خود را بردارند و این قوم جمله بیرون آمدند گروهی با زاد و بعضی بی توشه و برخی سواره و زمرهٔ پیاده دشتی پیش آمده راه دشوار پر از سنگ و خار و بی آبادی و از آب و سایه تهی پس آنکه سوار بود و توشه داشت درگذشت و به شهر خویش رسید و به سرور و شادی مشغول گشت و هر آنکس که پیاده بود و زاد داشت افتان و خیزان به سختی تمــام به منزل رسید و به

قدر اندوخته در آن شهر در عیش است و نظّاره سکّان آن مکان و محتشمان که از تجارت مایه ها اندوخته اند می کند و حسرت می خورد و آنانکه بارگی[1] نداشتند و بی زاد بودند از شهر بیرون آمدند به گمان آنکه بی زاد توان به شهر خویش رسید چون راه پیمودند مانده شدند از عجز و پیادگی و بیزاری و دشواری راه سختی و گرمی و تابش آفتاب و تاریکی شب نتوانستند رفت از ناچاری به شهر پادشاهی که در آنجا بودند باز گردیدند خانه ها و مسکن ها و دکان ها و حجره ها که ایشان داشتند بزرگان دیگر گرفته بودند در آنجا عاجز بماندند و چاره ندیدند جز مزدوری و دریوزه کردن همان پیشه نمودند ، اسفندیار گوید آن شهر که این قوم از او به عزم تجارت بیرون آمدند ملکوت است و بدان شهری که می رفتند تا مایه به دست آورند عالم سفلی است خانه و دکان ها تن مردم است و مردم آن شهر جانوران ورستنی و کانیست پادشاه آن شهر طبیعت آخشیجان است بازرگانان آنچه اندوخته اند گفتار و کردار و اندی آنچه گرد کرده اند زهد بی دانش و بی کاران آنان که جز خفتن و جماع کاری نداشتند **ندای پادشاه مرگ** که بیرون کند از خانه های بدن و صحرا و کوه زمهریر و اثیر مثال سواران عالم عامل و امثال پیادگان که اندکی زاد دارند کسانی باشند که عبادت کنند و علم به خود و خداوند ندارند و بی زاد و راحله بی علم و عمل که به عالم ملکوت نتوانند رسید برگشته به عالم عنصری آیند و آن پایه که داشتند نیابند امیر ناصر خسرو فرماید :

*چه در ره به انگار بیرون شود  یکی نان بگیرد به زیر بغل*

*تو بی توشه برگو چه سان می روی  از این تیره مرکز بر اوج زحل*

پیداست که مسافر چون سوداگر است پس چنان که بازرگان گاه در معامله نفع و گاه ضرر می یابد اگر مسافر نیز راستی اختیار نموده سیر جهان منظور دارد رو به

---

۱- بارگی= باره ، اسب

ترقی خواهد داشت و اگر مدام به لهو و لعب و هوا و هوس گرفتار آید به غربت درماند و از وطن اصلی خویش محروم و بی بهره ماند .

*به هر مکان که رسیدی گلی بچین و برو     به دام دل چه فرو ماندهٔ چو بوتیمار*

*بهره مرد مسافر به جهان دیدار است     ورنه این آب و علف در همه جا بسیار است*

**ای** مسافر که از عالم علوی یعنی روحانی بدین گیتی سفلی یعنی جسمانی برای تحصیل تربیت آمده که باز گردی پس در این گیتی هر دانش فراهم کنی و هر کردار اندوخته سازی سود و زیان آن به تو مرجوع گردد و باید دانستن که نتیجه سیاحت و سفر دانستن نیک از بد و ترک قبایح و قبول محسنات است که از آن ترقی و رستگاری و حاصل آید ور نه کس بداند که نیک چه و بد کدام است و باز به ناپسندیدها رفتار کند چون نیک درنگری به معنی نادان است[1]حکیم سنایی فرموده:     *علم کز تو تو را نستاند     جهل از این علم بهِ بُود صد بار*

**پس** ای مسافر آگاه باش چنانکه به جهت عبور کردن از مملکت به مملکتی دیگر اکثر سه راه باشد یکی کوه وکتل و سنگلاخ و غیره است اگر آن را به خیال نزدیکتر انگاری از آن طریق خواهی عبورکردن چون **رستم دستان** به دیوان و جادوان دچارگردی و راه دیگر از صحراهای لوت بی آب و علف و راه های مخوف و نمک زار و شوره زارها است هرگاه آن را سهل انگاشته عبور خواهی نمود مانند بهرام گور غریق و ناپدید شوی ، راه سیم طریق واضحه و محل عبور و مرور عامه اگرچه دور و دراز بود بی خوف و خطر و بی صدمه و زحمت باشد ، **ای** سیاح دوری آن به خاطر میار و ترک مکن خواندهٔ که شت شاهنشاه **کیخسرو** از ترکستان به ایران آمد چون از راه راست انحراف نورزید آب رودخانه هم او را راه داد تو نیز چون از راه خارج نشوی به سر منزل مراد و مرام خود واصل خواهی گشت بدان که

---

۱– و امتیاز نداده و روی به تنزل خواهد داشت. ( صح)

بدین قسم در سفر زندگانی یک طریق غضب و تندروی و افراط است و دیگر راه شهوت و کندی و تفریط است که این هردو مخوف و بیم هلاکت باشد و راه دیگر میانه روی و حد اعتدال و اختیار وسط است که چون کس از اشکال و دوری آن اندیشه نکند و نهراسد و بدان راه رود به منزل مقصود رسد و اندر دو گیتی شاد و آزاد ماند پس اختیار وسط راست در جمیع امور بدان دلیل که خیر الامور اوسطها ، **ای** مسافر در خیال باش که سفر زندگی چون باید کردن و توشه و زاد راه چه باید داشتن و به کدام راه باید رفتن که سفر به سهولت گذرد و به انجام رسد و به کدام راه نباید شد که مخاطره و مهالک بود و به دیوان و جادوان دچار و گرفتار گردی یا به جایی درمانی و چندان بار نباید برداری که در راه خسته گردی و نتوانی بردن ، ای مسافر بدان چنانکه در سفر دنیوی ستوری برای سوار لازم داری که تو را به سلامت به منزل رساند برای سفر عقبی مرکب راستی و صداقت لازم است و خوراک آن ستور پاکیزگی و پرهیزکاری است که از آن فربه شده قوت می یابد و به هرجا که میل تو باشد تو را خواهد رسانید که از گرباد بدی های جهان آسیب و زیان نبینی .

**ای** مسافر چنانکه برای حمل توشه و زاد سفر دنیوی حیوانی لازم داری که بار توکشد بدان موجب به جهت سفر زندگانی بارکش صبر و سکوت و بردباری و قناعت بردار که اندر راه آخرت کمک تو کنند و بار تو برند .

**ای** مسافر چنانکه برای سرپرستی خود و آب و علوفه دادن ستوران همراهت در سفر دنیوی یک دو نفر یاور و نوکر لازم داری به جهت سفر آخرت در هر دم و قدم حارسان عبادت و توکل به همراه دار که در هیچ هنگام و هیچ یک مکان دلگیر نباشی ، ای مسافر چنانکه در سفر دنیوی در هر چندی مسافت محل توقف و منزلی لازم داری که شب در آن ایمن خسبی و از سرما و گرما و از صدمات در امان به جهت سفر آخـــرت تو را دینی لازم است که به اوامر و نواهی آن از سرما و گرمای

گناهان رسته در پناه آن آسوده و رستگار مانی ، ای مسافر چنانکه در سفر دنیوی چون ازمنزلی به منزلی دیگر روی هنگام حرکت اگر از خوردنی و غیره چیزی زیاده از کفایت خود داشته باشی برای خادم آن منزل یا مسافر دیگر به جای می گذاری به جهت سفر آخرت باید نام نیک یادگار بگذاری تا دیگران تو را به خیر یاد کرده بر اثر تو راه روند ، ای مسافر چنانکه در سفر دنیوی به حافظین و حارسین و راه داران دوچار گشته ، لابد می شوی که هریکی را به قدر مرتبه ایشان حرمت و تعارف کنی بدان موجب در سفر زندگانی باید تابع سلطنتی بوده به قدر القوه مالیات ادا کنی تا در پناه دولت و صیت عدالتش از شر فتنه انگیزان محفوظ و ایمن باشی ، ای مسافر چنانکه در سفر دنیوی خوردنی های خام و پخته به همراه بر می داری که احیانا از راه خارج افتی یا به منزلی رسی که خوردنی یافت نشود محتاج نمانی در سفر آخرت هنر و اخلاق نیک و سلوک به همراه دار که به تلخی روزگار نگذرانی و بر کسی محتاج نگردی ، ای مسافر چنانچه در سفر دنیوی هنگام حرکت از هر منزل آب بر می داری و به اندازه به جهت شرب و غیره صرف می کنی که به جایی در نمانی در سفر زندگانی واجب است که هرچه داری موافق همت خود خرج و صرف نموده افراط و تفریط ننمایی و به امید و خیال بعد نقد خود را از دست ندهی که به آخر نادم و پشیمان باشی ، ای مسافر چنانکه در سفر دنیوی حربه[ای] با خود داری که اگر با درندگان دچار شوی به حمایت آن شرّ آنها را از خود دفع سازی بدان موجب در سفر زندگانی حربه سخاوت و شجاعت و عفت با خود دار که دارنده آن از شر مردمان طماع و دل آزار محفوظ خواهد ماند ، ای مسافر دانی که هرچند هوشیار باشی غفلتاً در راه چیزی فراموش می کنی ولی برای آن معطل نتوانی شد و پس در هر جا که باز لزوم به هم می رساند باید تحصیل کردن بدان قسم در سفر زندگانی هرچه از دست تو رفتـــه یا دیگران به فریب برده اند برای آن خود را رنجه

مدار و اندوه مخور که بی ثمر است و زندگانی تو هرروز می گذرد و هر روز یک منزل مرگ را استقبال می روی از هرچه رفته چشم بپوش و به تحصیل تازه کوش ای مسافر دانی که در سفر دریا سلامتی کشتی لازم است و اگر اندک مایه شکست و خللی در آن باشد جان و مال کل اهل آن به معرض هلاکت و تلف خواهد بود بدان موجب روح تو مسافر است و تن تو او را کشتی است به همه حال در سلامت آن کوش که روح آسوده ماند این است مختصر ملزومات مسافرت که گفته آمد غیر از این هم بسیار است پس هرکه بدین گونه زندگانی کند مسافر حقیقی بود ور نه بی مسمی اسمی به خود نهادن خویشتن فریفتن است .

*از این سخن بگذشتیم و یک غزل باقی است*

*تو خویش حدیث کنی سعدیا بیار و بیار*

ای مظلوم مسافر درویش فانی کدام و این چه نام است [1]زیرا که درویش به پهلوی در پیش یعنی در ترقی و تزاید بودن و خلاصه مراد از آن این است که روح خویش را در ترقی داشته باشی و شروط آن همان بود که در مسافرت گفته آمد و به اصطلاح این زمان درویش بی چیز را گویند پس باید تو در این دار فانی خود را بی چیز دانی و بودنی ها را تمام بجا و به حق و نیکو دانی که هر چیزی به جای خویش نیکوست ، فانی کلامی است عربی و مراد از آن این که خود و هرچه صورت هستی پذیرفته که بود و هست و باشد همه را فانی و زایل دانی و باقی ذات پاک خداوندی است یکتا و بی همتا که به هیچ زبان و بیان نتوانش ستود .

*کل شئ هالک الا وجهه*

*که یکی هست و هیچ نیست جز او* *وحده لا اله الا هو*

پیداست که درویش فانی مرکب است از نه حرف که هر حرف از آن هادیند تو را

---

۱- که به خود الحاق کرده و معنی آن چه و مقصود از آن چیست و وجه تسمیه این نام به خود چه می گویی.( صح)

به طریق نجات که چون بدان رفتار کنی از رنج دو جهان رسته گردی و به معنی درویش فانی باشی ، نخستین دال است و آن دلالت می کند تو را به دین داری و دیانت و دادگری و دانشوری دویمین راء است و آن راهنمایی می فرماید تو را به راستی و رادی و رستگی و روان پروری ، سیمین واو است و آن وعظ می کند تو را به ویژگی و ویژه درونی و آگهی از وحدانیت ، چهارمین یاء است و آن یاد می دهد تو را یزدان پرستی و یاری مردمان کردن و از یاوگی حذر نمودن ، پنجمین شین است و آن شاد می گرداند تو را به شکر گذاری و شکیبایی و شناسایی و شرمداری ، ششمین فا است و آن فرمان دهد و فیروز گرداند تو را به فرزانگی و فر بودی و فرخویی و فرشته منشی هفتمین الف است و آن آموزگاری می کند تو را به آدمیت و ارجمندی و آزادی و آبادی و ارزانش کردن هشتمین نون است و آن نمیرایی[۱] کند تو را به پرهیز از ناپاکی ونابکاری و نابخردی و ناپسندیدگی ها ، نهم یا است و آن نیز یادآوری می کند تو را به یزدان پرستی و یزدان شناسی و یزدان دانی و یزدان خوانی که در نهان و عیان جز او نشناسی.

*یکی گوی و یکی جوی و یکی دان      بدین ختم آمد اصل و فرع ایمان*

باری این همه ایرادها برای اسامی تو بود که خود را مظلوم مسافر و درویش فانی خوانده ولی آدمیت از اینها بیرون و دیگر است که آن را باید دانستن.
گفته اند :

*هزار سال راه است از تو تا مسلمانی      هزار سال دگر تا به شهر انسانی*

خلاصه تو به قدر اسم خود خوانده و دریافته[ای] اگر بخواهی انسانیت را بدانی که چیست هیجده علم و سی و شش خلق و هفتاد و دو هنر باید تحصیل کردن تا شمامهٔ [شمه ای] از انسانیت به مشام جانت رسد و تو را **انسان** توان خواند ولی اکنون که

---

۱– نُمیرا به معنی شرح باشد که آشکارا کردن و ظاهر نمودن است . برهان (صح)

نایاب است لسان الغیب فرماید :

*وفا مجوی ز کس گر سخن نمی شنوی*
*به هرزه طالب سیمرغ و کیمیا می باش*

حرره العبد العاصی ابن عبد الحسین کریم فریدنی
فی سنه ۱۲۹۶ تمّ

# کتابنامه


۱ـ آذرکیوان و پیروان او، بقلم آقای دکتر محمد معین، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات شمارهٔ ۳سال ۴ تهران ۱۳۳۶

۲ـ آذرکیوان و اشراقیان زرتشتی هند ، هانری کربن،ترجمهٔ ملیحهٔ کرباسیان ، ازکتاب حکمت اشراقی در هند تالیف محمد کریمی زنجانی اصل انتشارات اطلاعات ۱۳۸۷

۳ ـ آیین هوشنگ ، مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا یزدانی، چاپ سنگی ۱۲۹۶ هجری قمری دارالخلافهٔ تهران

۴- اسفار اربعه ، ملاصدرای شیرازی ، قم ، مطبعه سلیمان زاده ۱۳۹۰

۵- اکبرنامه اثر شیخ ابوالفضل مبارک به کوشش غلامرضا طباطبایی مجد نشر انجمن آثار و مفاخر ۱۳۸۵

۶ ـ پهلوانی و جوانمردی در ایران از گذشته تا حال، هوشنگ شکری، نشر بیتا ۱۳۸۵

۷ ـ جام کیخسرو یا شرح مکاشفات آذر کیوان، اثر موبد خداجوی، با تصحیح و حواشی مسعود رضا مدرسی چهاردهی هندوستان ـ نیو دهلی ۲۰۱۳

۸ ـ جاویدان خرد هوشنگ پیشدادی، ترجمهٔ حسن بن سهل به عربی، به اهتمام و ترجمه محمد کاظم امام، چاپ بوذرجمهر ۱۳۵۰

۹ ـ حکمت الاشراق، شیخ شهاب الدین سهروردی، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۶۷؛ شرح حکمه الاشراق، قطب الدین شیرازی، سید محمد موسوی، حکمت ۱۳۹۱

۱۰ـ حکمت و معنویت در ایران نخستین سده های اسلامی، نوشتهٔ محمدکریمی زنجانی اصل انتشارات اطلاعات۱۳۸۶

۱۱ـ حکمت خسروانی پژوهش هاشم رضی انتشارات بهجت ۱۳۷۹

۱۲- زرسالاران یهود و پارسی و استعمار بریتانیا و ایران اثر عبداله شهبازی نشر مرکزمطالعات و پژوهشهای سیاسی ۵ مجلد

۱۳- دائرهٔ المعارف بزرگ اسلامی ذیل آذر کیوان، اثر دکتر فتح الله مجتبایی

۱۴ ـ دبستان مذاهب تصنیف کیخسرو اسفندیار ابن آذر کیوان، به اهتمام رحیم رضا زاده، انتشارات طهوری ۱۳۶۲

۱۵ ـ شارستان چهارچمن، بهرام ابن فرهاد ، به اهتمام محمدعلی شیرازی ، چاپ بمبئی
۱۶ ـ شناخت سیکها، نورالدین چهاردهی، انتشارات میر(گوتنبرگ) ۱۳۶۳
۱۷ ـ فرازستان، میرزا اسماعیل خان تویسرکانی، چاپ بمبئی
۱۸ ـ فرزانگان زردشتی، نگارنده و گردآورنده رشید شهمردان، انتشارات فروهر۱۳۶۳
۱۹ ـ فرهنگ و تاریخ ایران باستان، نگارش ابراهیم پور داود، نشر اساطیر ۱۳۸۰
۲۰ ـ فرهنگ لغت مرحوم دهخدا ، شرکت پورشسب
۲۱ ـ کیوان نامه جلد یکم، اثر حکیم عباس کیوان قزوینی، به اهتمام مسعود رضا مدرسی چهاردهی
۲۲ ـ ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام ، دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی ، طرح نو۱۳۷۶
۲۳ ـ مجموعۀ مصنفات شیخ اشراق تصحیح سید حسین نصر انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی ۱۳۸۸
۲۴ ـ معراجیه حکیم عباسعلی کیوان قزوینی از کتاب جام کیخسرو یا شرح مکاشفات آذر کیوان، اثر موبد خداجوی، با تصحیح و حواشی مسعود رضا مدرسی چهاردهی هندوستان ـ نیو دهلی ۲۰۱۳
۲۵ ـ مزدیسنا و ادب پارسی تالیف دکتر محمد معین انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۸۸
۲۶- میراث عرفانی در سیر و سلوک ایرانی پژوهش و نوشتۀ هوشنگ شکری
۲۷ ـ یوگ بشست ، میر فندرسکی ، به اهتمام فتح اله مجتبایی موسسۀ پژوهشی حکمت وفلسفه ایران ۱۳۸۵

نسخهٔ خطی سازمان اسناد و کتابخانهٔ ملی

مقدمه

بنام یزدان راستی پسند

یگانه را ستایش سزا که فهم در کنهش ناتوان و وهم در شناختش حیران یکتا است نه یکسان
دانا است که تا دانیزا بر دانش او چیزی نبوده ظاهر و پدیداری که از کثرت آشکاری در ظهور نهان
و مستور گشته هرچه بنگری آیتی ز وحدت اوست جماد و نبات با بی زبانی در ستایش
شوق و بی زبان و نیست چیزی که در شناختش سرگردان نباشد کوه و صحرا و درخشان همه در تسبیح
نه پرستش مقسم کند این هزار درود پیاپی از پاک یزدان مهربان بر همگی وخشوران و
فرستادگان و پیغمبران از نخستین تا واپسین که عالمیان را از کاستی به راستی رهنما بوده و
پرده غفلت از برابر چشم جهانیان گشوده و با آفتاب معرفت باطن همگی را از تیرگی جهالت
و ضلالت رهاینده و بشاهراه خداپرستی و رستگاری رساینده صد هزاران آفرین
بر جانشان بر قدوم پاک فرزندانشان پس چون در زمان جهان داری شاهنشاه

جهان

نسخهٔ چاپی ۱۲۹۶(ه.ق)

انسانی است از صیاصی یعنی عدد کثیر کران نفوس مفارقه حاصل آمده از صیاصی
قلیلة الاعمار کثیرة العدد و بجلها سند ابدان ذباب و بق و بعوض یعنی پشه خورد و
حشرات و امثال آن و اگر جایز دارند ارتقاء آنها را با انسان پس باشد فاسدات
اکثر از کائنات و لازم آید صعوبت انطباق چه باندک حرارت یا برودتی یا ریح میمیرند
و فاسد شوند از حشرات در ساعتی که مسکون نشود از انسان در الوف از سنین مانوان
گفت که بتدریج در ادوار طویله بمرتبهٔ انسانی برآیند و لیکن حق آنست که اشرف احسن
جذب نکند پس مزاج انسانی نفس از عالم بالا جوید نه از پس حیوانی و هر مرتبه را از
مراتب انسانی بحسب اخلاق کبار و اوساط و صغار از انواع حیوانات که در آنها
هیئات این مرتبه اخلاق است همچنین هر قوم را از ارباب صناعات اتّی
از صوامت شبه خلق و عیش ایشان چنانکه لشکر اتراک را شباهت با خلق
و عیش سباع و آن قوم بدان منتقل شوند و نفوس ایشان بتدریج بدین مراتب
از اکبر با وسط بمراتب کثیره جهة اشتمال اوسط بر ایشان بخلاف اکبر و اصغر که انحصار
دارند اکبر و اصغر در شخصین یا در نوعین پس از اوسط با صغر در ازمنهٔ متطاوله رسد
و نزد اشراقین آنچه گفته اند یا دایان و مشائین که هر مزاج انسانی با عزان
استدعا کند از نور قاهر نوری است متصرف را پس کلامیست غیر واجب الصحه

صفحهٔ دیگر از نسخهٔ چاپی ۱۲۹۶(ه.ق)

۱۱۸

لازم نیاید استحاله اغیر صیصه انسانیه را و آنچه گفته‌اند باد اینان ولازم نیست که
متصل شود وقت فساد صیصه انسانی بوقت کون صیصه صامته موجب
بامور منضبطه بهیات فلکیه غایت شد انساو تواند بود که این تطابق واجب باشد
بقانون منضبطه در غایت ازلیه و اطلاع نیفتد بران زغموض آن از قوی بشری
چنانچه وجهت این قانون منضبطه در نفس الامر اگر چه نشناسند در خسارت بعضی
و ربح بعضی را آنجا که باقی نماند مال میان کیسه و کیسه معطل پس چنین قانون منضبط
در موت بعضی صیاصی حیوه بعضی از انها را تا باقی نمانند نفوس معطله میان
دو بدن نیز اینان گفته‌اند وقت فساد جسد انسانی البته جسدی مطابق خلق
او از حیوانات موجود شده است باید بپیوندد اگر مطابق آن خلق اجساد بسیار باشند
نفس بدیشان نه پیوندد محذوری لازم نیاید چه این اجساد حیوانی متعطش اند هرگاه نفس
مفارقه بیابند بجوشند و الا خلا ازین محذوری لازم نیاید تا از جسد حیوانی تواند
جذب کرد این اشتغال نفوس ناقصین است مذهب مشرقین بسیار جایز
داشته‌اند نقل او در آنچه در آوا انسانیت از شخص بشخص مشاکل مثل از نوع فرس بنفس
فرس نفس دیگر لازم نیاید از مزاج او آنچه در انسانیت از استعداد فیض چه این
فرس مستعد نیست در قبول فیض از مفارق و میل کرده‌اند اکثر حکما بتناسخ حتی

صفحهٔ دیگر از نسخهٔ چاپی ۱۲۹۶(ه.ق)



تصویری از مانکجی لیمجی هوشنگ هاتریا

تذکر: خدمت و یا خیانت افراد بایستی توسط محققین منصف بدون حب و بغض و با ارائه اسناد متقن در حوزهٔ قضاوت افکار عمومی قرارگیرد و چون حقیر دارای شم سیاسی نبوده لذا اعمال و کردار مانکجی لیمجی را تنها در حوزهٔ تخصصی خویش مورد کنکاش قرار داده است.

# AYIN-E HOOSHANG

BY

MANEKJI LIMJI HOOSHANG
HATARIA YAZDANI

Editing and Explanatory Nots by
Hooshang Shokri

Iran - Tabriz

2014




# Ayin-E Hooshang

## Manekji Limji Hooshang Hataria Yazdani
## "Darvish Fani"

Editing and Explanatory Nots by

**Hooshang Shokri**

Tabriz - Iran

2014

ISBN 978-964-06-2526-2